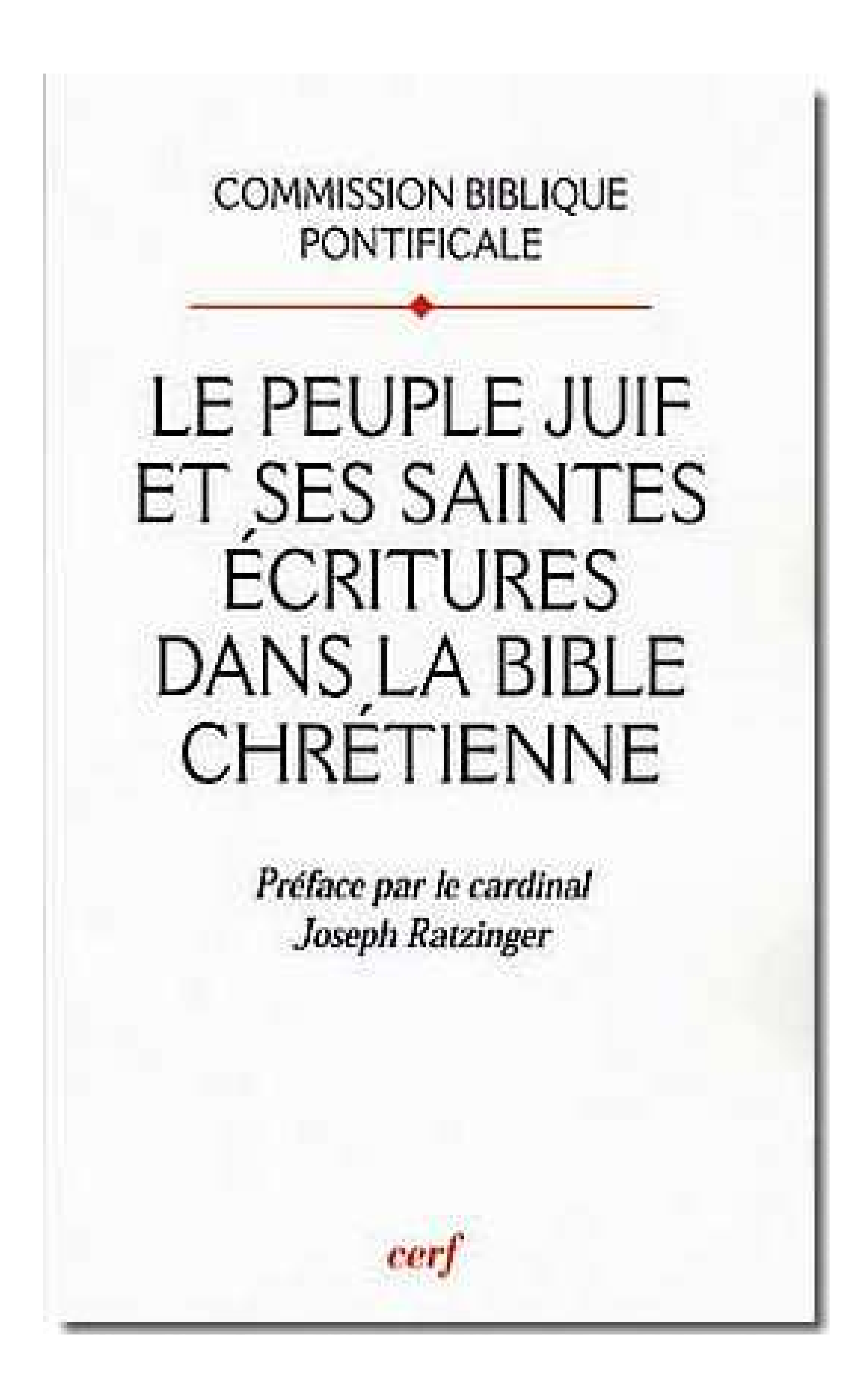
COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE

LE PEUPLE JUIF
ET SES SAINTES ÉCRITURES
DANS LA BIBLE CHRÉTIENNE



2001

LE PEUPLE JUIF
ET SES SAINTES ÉCRITURES
DANS LA BIBLE CHRÉTIENNE

Préface

La question de l'unité interne de la Bible de l'Église, qui se compose de l'Ancien et du Nouveau Testament, était un thème central dans la théologie des Pères de l'Église. Qu'il ne s'agissait pas seulement — tant s'en faut — d'un problème théorique, on peut, pour ainsi dire, le toucher du doigt dans le chemin spirituel de l'un des plus grands maîtres de la chrétienté, saint Augustin d'Hippone. En 373, Augustin, âgé alors de 19 ans, avait vécu une première expérience marquante de conversion. La lecture d'une œuvre de Cicéron — l'Hortensius, perdu depuis — avait opéré en lui une profonde transformation, qu'il décrit lui-même rétrospectivement de la façon suivante: « Vers toi, Seigneur, il orientait mes prières... Je commençais à me relever pour revenir à toi... Quelle ferveur j'avais, ô mon Dieu, quelle ferveur, pour laisser là ce qui est terrestre et m'élever vers toi » (Conf. III, 4, 7-8). Pour le jeune Africain qui, dans son enfance, avait reçu le sel qui faisait de lui un catéchumène, il était clair que se convertir à Dieu impliquait l'adhésion au Christ; sans le Christ, il ne pouvait pas trouver Dieu réellement. Il alla donc de Cicéron à la Bible et éprouva une terrible déception: dans les difficiles prescriptions légales de l'Ancien Testament, dans ses récits compliqués et parfois cruels, il n'arrivait pas à reconnaître la Sagesse, vers laquelle il voulait aller. Dans sa recherche, il rencontra des gens qui annonçaient un nouveau christianisme spirituel, un christianisme qui faisait mépriser l'Ancien Testament comme déficient spirituellement et rebutant; un christianisme dont le Christ n'avait pas besoin du témoignage des prophètes hébreux. Ces gens promettaient un christianisme de la simple et pure raison, un christianisme dans lequel le Christ était le grand illuminateur, qui conduisait les hommes à une vraie connaissance d'eux-mêmes. C'étaient les manichéens.1

La grande promesse des manichéens se révéla trompeuse, mais le problème n'était pas résolu pour autant. Au christianisme de l'Église catholique Augustin ne put se convertir que lorsqu'il eut appris à connaître, par Ambroise, une interprétation de l'Ancien Testament qui rendait transparent le rapport de la Bible d'Israël avec le Christ et rendait ainsi visible en elle la lumière de la Sagesse recherchée. Ce qui fut alors surmonté, ce ne fut pas seulement l'obstacle extérieur de l'insatisfaisante forme littéraire de la vieille Bible latine, mais aussi et surtout l'obstacle intérieur d'un livre qui n'apparaissait plus simplement comme un document de l'histoire religieuse d'un peuple déterminé, avec tous ses errements et égarements, mais se révélait être la voix d'une Sagesse qui s'adressait à tous et venait de Dieu. Une telle lecture de la Bible d'Israël, qui, dans les cheminements historiques de celle-ci, reconnaissait par transparence le Christ et, du même coup, le Logos, la Sagesse éternelle elle-même, n'était pas seulement fondamentale pour la décision de foi d'Augustin; elle était et elle est la base de la décision de foi de l'Église dans sa totalité.

Mais est-elle vraie? Est-elle aussi, aujourd'hui encore, démontrable et tenable? Du point de vue de l'exégèse historico-critique, il semble — à première vue en tout cas — que tout parle en sens contraire. C'est ainsi qu'en 1920, le théologien libéral très en vue Adolf Harnack a formulé la thèse suivante: « Rejeter l'Ancien Testament au IIe siècle (allusion à Marcion) était une erreur, que la grande Église a eu raison de repousser; le conserver au XVIe siècle était une fatalité, à laquelle la Réforme ne fut pas encore capable de se soustraire; mais depuis le XIXe siècle le maintenir dans le protestantisme comme un document canonique, de valeur égale au Nouveau Testament, c'est la conséquence d'une paralysie religieuse et ecclésiale ».2

Harnack a-t-il raison? De prime abord, bien des choses semblent aller en ce sens. Si l'exégèse d'Ambroise a ouvert pour Augustin le chemin vers l'Église et est devenue dans son orientation de base — mais dans une mesure fort variable, naturellement, pour les détails — le fondement de sa foi en la parole biblique de Dieu, qui est bipartite et pourtant une, on peut cependant faire aussitôt cette objection: Ambroise avait appris cette exégèse à l'école d'Origène, qui avait été le premier à la développer méthodiquement. Mais Origène — ajoute-t-on — n'avait fait qu'appliquer à la Bible la méthode d'interprétation allégorique pratiquée dans le monde grec pour expliquer les écrits religieux de l'antiquité — Homère, en particulier —; il avait donc, non seulement réalisé une hellénisation intrinsèquement étrangère à la parole biblique, mais il s'était servi d'une méthode qui en elle-même n'était pas fiable, parce qu'en dernière analyse, elle visait à conserver comme sacré ce qui, en réalité, constituait le témoignage d'une culture désormais non susceptible d'actualisation. — Mais cela n'est pas si simple. Plus encore que sur l'exégèse d'Homère par les Grecs, Origène pouvait bâtir sur l'interprétation de l'Ancien Testament qui avait pris naissance en milieu juif, spécialement à Alexandrie avec Philon comme tête de file, et cherchait, d'une manière absolument propre, à initier à la Bible d'Israël les Grecs, qui, depuis longtemps, au delà du polythéisme, étaient à la recherche du Dieu unique, qu'ils pouvaient trouver dans la Bible. Et Origène s'est instruit auprès des rabbins. En fin de compte, il a élaboré des principes chrétiens complètement spécifiques: l'unité interne de la Bible comme règle d'interprétation, le Christ comme point focal de tous les chemins de l'Ancien Testament.3

Quelle que soit la façon dont on peut juger dans le détail l'exégèse d'Origène et d'Ambroise, son dernier fondement n'était ni l'allégorie hellénistique, ni Philon, ni les méthodes rabbiniques. A proprement parler, son fondement — au delà des détails de l'interprétation — était le Nouveau Testament lui même. Jésus de Nazareth a émis la prétention d'être le véritable héritier de l'Ancien Testament — « l'Écriture » — et d'en apporter l'authentique interprétation, une interprétation qui, assurément, n'était pas à la manière des lettrés, mais provenait de l'autorité de l'Auteur lui-même: « Il enseignait comme ayant autorité (divine) et non pas comme les scribes » (Mc 1,22). Le récit d'Emmaüs exprime de nouveau cette prétention: « En parlant de Moïse et de tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24,27). Les auteurs du Nouveau Testament ont cherché à fonder cette prétention dans le détail, Matthieu avec grande insistance, mais Paul aussi bien, qui utilisait à ce propos les méthodes rabbiniques d'interprétation et tâchait de montrer que cette interprétation développée par les scribes conduisait au Christ comme clé des « Écritures ». Pour les auteurs et fondateurs du Nouveau Testament, l'Ancien Testament est tout simplement « l'Écriture »: c'est seulement ensuite que l'Église, dans son devenir, put former peu à peu un canon du Nouveau Testament, qui alors constitua pareillement une Écriture Sainte, mais toujours en ce sens qu'il présuppose comme telle la Bible d'Israël, la Bible des apôtres et de leurs disciples, qui reçoit alors seulement le nom d'Ancien Testament, et de celle-ci il fournit la clé d'interprétation.
De ce point de vue, les Pères de l'Église n'ont rien créé de nouveau en donnant une interprétation christologique de l'Ancien Testament; ils n'ont fait que développer et systématiser ce qu'il trouvaient d'abord eux-mêmes dans le Nouveau Testament. Cette synthèse fondamentale pour la foi chrétienne devait devenir problématique au moment où la conscience historique développait des règles d'interprétation à partir desquelles l'exégèse des Pères devait apparaître comme non-historique et donc objectivement indéfendable. Dans le contexte de l'humanisme et de sa nouvelle conscience historique, mais surtout dans le contexte de sa doctrine de la justification, Luther a forgé une nouvelle formule pour la relation entre les deux parties de la Bible chrétienne, une formule qui ne se base plus sur l'harmonie interne de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais sur leur rapport essentiellement dialectique dans l'histoire existentielle du salut, l'antithèse entre Loi et Évangile. Bultmann a exprimé cette approche fondamentale d'une manière moderne en disant que l'Ancien Testament s'est accompli dans le Christ en échouant. Plus radicale est la proposition de Harnack mentionnée ci-dessus; autant que je peux voir, elle n'a guère été accueillie, mais elle était tout à fait logique à partir d'une exégèse pour laquelle les textes du passé ne peuvent avoir chacun que le sens que leurs auteurs voulaient leur donner au moment même dans leur contexte historique. Que les auteurs bibliques des siècles d'avant le Christ, qui s'expriment dans les livres de l'Ancien Testament, aient voulu se référer à l'avance au Christ et à la foi du Nouveau Testament, cela apparaît plus qu'invraisemblable à la conscience historique moderne.
En conséquence, la victoire de l'exégèse historico-critique sembla sonner l'échec de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament inaugurée par le Nouveau Testament lui-même. Il ne s'agit pas ici, nous l'avons vu, d'un problème historique de détail; ce sont les fondements même du christianisme qui se trouvent mis en discussion. On comprend dès lors pourquoi personne n'a voulu se conformer à la proposition de Harnack, qui invitait à effectuer enfin maintenant pour de bon la rupture avec l'Ancien Testament que Marcion avait voulu réaliser prématurément. Ce qu'alors on laisserait subsister, notre Nouveau Testament, serait en soi vide de sens. Le Document de la Commission biblique pontificale, que cette préface introduit, déclare à ce sujet: « Sans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament serait un livre indéchiffrable, une plante privée de ses racines et destinée à se dessécher » (no 84).
A cet endroit, on peut voir la grandeur de la tâche devant laquelle la Commission Biblique Pontificale s'est vue placée, lorsqu'elle décida d'aborder le thème de la relation entre Ancien et Nouveau Testament. S'il doit y avoir un moyen de sortir de l'impasse décrite par Harnack, il faut que ce soit en élargissant et en approfondissant le concept d'une interprétation de textes historiques qui soit défendable de nos jours en face de la vision des intellectuels libéraux et qui soit applicable en particulier au texte de la Bible reçu dans la foi comme Parole de Dieu. En cette direction, les dernières décennies ont apporté d'importantes contributions. La Commission Biblique Pontificale a présenté l'essentiel de leur apport dans son Document publié en 1993 sur « L'interprétation de la Bible dans l'Église ». La reconnaissance de la pluridimensionalité du langage humain, qui ne reste pas fixé à un unique point de l'histoire, mais a prise sur l'avenir, a été une aide permettant de mieux comprendre comment la Parole de Dieu peut se servir de la parole humaine pour conférer à une histoire en progrès un sens qui va au delà du moment présent et pourtant produit, précisément de cette façon, l'unité de l'ensemble. En partant de l'apport de ce document précédent et en se basant sur d'attentives réflexions de méthode, la Commission Biblique a examiné la relation qu'ont entre eux les divers grands ensembles thématiques des deux Testaments et elle a pu conclure que l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament, qui assurément est profondément différente de celle du judaïsme, « correspond cependant à une potentialité de sens effectivement présente dans les textes » (no 64). C'est là un résultat qui me semble de grande importance pour la poursuite du dialogue, mais aussi et surtout pour le fondement de la foi chrétienne.

Dans son travail, la Commission Biblique ne pouvait pas faire abstraction de notre contexte actuel, où le choc de la Shoah a mis toute la question dans une autre lumière. Deux problèmes principaux se posent: les chrétiens peuvent-ils, après tout ce qui est arrivé, avoir encore tranquillement la prétention d'être des héritiers légitimes de la Bible d'Israël? Ont-ils le droit de continuer à proposer une interprétation chrétienne de cette Bible ou ne doivent-ils pas plutôt renoncer avec respect et humilité à une prétention qui, à la lumière de ce qui est arrivé, doit apparaître comme une usurpation? La deuxième question se rattache à la première: la façon dont le Nouveau Testament lui-même présente les Juifs et le peuple juif n'a-t-elle pas contribué à créer une hostilité contre le peuple juif, qui a fourni un appui à l'idéologie de ceux qui voulaient anéantir Israël? La Commission s'est posé ces deux questions. Il est clair qu'un rejet de l'Ancien Testament de la part des chrétiens, non seulement, comme on l'a indiqué ci-dessus, abolirait le christianisme lui-même, mais en outre ne pourrait pas favoriser la relation positive entre les chrétiens et les Juifs, car ils perdraient précisément le fondement commun. Mais ce qui doit résulter de ce qui s'est passé, c'est un nouveau respect pour l'interprétation juive de l'Ancien Testament. A ce sujet, le Document dit deux choses. D'abord, il déclare que « la lecture juive de la Bible est une lecture possible, qui se trouve en continuité avec les Saintes Écritures juives de l'époque du second Temple, une lecture analogue à la lecture chrétienne, laquelle s'est développée parallèlement » (no 22). Il ajoute que les chrétiens peuvent apprendre beaucoup de l'exégèse juive pratiquée depuis plus de 2000 ans; en retour, les chrétiens peuvent espérer que les Juifs pourront tirer profit des recherches de l'exégèse chrétienne (ibid.). Je pense que ces analyses seront de grande utilité pour la poursuite du dialogue judéo-chrétien, ainsi que pour la formation intérieure de la conscience de soi chrétienne.
La question de la façon dont les Juifs sont présentés dans le Nouveau Testament est traitée dans la dernière partie du Document; les textes « anti-judaïques » y sont soigneusement éclairés. Ici, je voudrais seulement souligner un aspect qui me paraît spécialement important. Le Document montre que les reproches adressés aux Juifs dans le Nouveau Testament ne sont ni plus fréquents ni plus virulents que les accusations contre Israël dans la Loi et les prophètes, donc à l'intérieur de l'Ancien Testament lui-même (no 87). Ils appartiennent au langage prophétique de l'Ancien Testament et sont donc à interpréter comme les oracles des prophètes: ils mettent en garde contre des égarements contemporains, mais ils sont toujours essentiellement temporaires et laissent aussi toujours prévoir de nouvelles possibilités de salut.
Aux membres de la Commission Biblique je voudrais exprimer gratitude et reconnaissance pour leur labeur. De leurs discussions, poursuivies patiemment pendant plusieurs années, est issu ce Document qui, j'en suis convaincu, peut offrir une aide précieuse pour l'étude d'une question centrale de la foi chrétienne ainsi que pour la recherche si importante d'une nouvelle entente entre chrétiens et Juifs.
Rome, en la fête de l'Ascension 2001
Joseph Cardinal Ratzinger

INTRODUCTION

1. Les temps modernes ont amené les chrétiens à mieux prendre conscience des liens fraternels qui les unissent étroitement au peuple juif. Au cours de la deuxième guerre mondiale (1939-1945), des événements tragiques ou, plus exactement, des crimes abominables ont soumis le peuple juif à une épreuve d'extrême gravité, qui menaçait son existence même dans une grande partie de l'Europe. En ces circonstances, des chrétiens n'ont pas manifesté la résistance spirituelle qu'on était en droit d'attendre de disciples du Christ et n'ont pas pris les initiatives correspondantes. D'autres chrétiens, par contre, sont venus généreusement en aide aux Juifs en danger, au risque souvent de leur propre vie. A la suite de cette tragédie immense, la nécessité s'est imposée aux chrétiens d'approfondir la question de leurs rapports avec le peuple juif. Un grand effort de recherche et de réflexion a déjà été accompli en ce sens. La Commission Biblique Pontificale a entrepris de s'associer à cet effort dans la mesure de sa compétence. Celle-ci ne lui permet évidemment pas de prendre position sur tous les aspects historiques ou actuels du problème; elle se limite au point de vue de l'exégèse biblique, dans l'état actuel des recherches.
La question qui se pose est la suivante: quels rapports la Bible chrétienne établit-elle entre les chrétiens et le peuple juif? A cette question, la réponse générale est claire: entre les chrétiens et le peuple juif, la Bible chrétienne établit des rapports multiples et très étroits, et cela pour une double raison, d'abord, parce que la Bible chrétienne se compose, en majeure partie, des « Saintes Écritures » (Rm 1,2) du peuple juif, que les chrétiens appellent « l'Ancien Testament »; ensuite, parce que la Bible chrétienne comprend, d'autre part, un ensemble d'écrits qui, exprimant la foi au Christ Jésus, mettent celle-ci en relation étroite avec les Saintes Écritures du peuple juif. Ce second ensemble, on le sait, est nommé « Nouveau Testament », expression corrélative d'« Ancien Testament ».
L'existence de rapports étroits est indéniable. Un examen plus précis des textes révèle, toutefois, qu'il ne s'agit pas de relations toutes simples; elles présentent, au contraire, une grande complexité, qui va de l'accord parfait sur certains points à une forte tension sur d'autres. Une étude attentive est donc nécessaire. La Commission Biblique s'y est consacrée ces dernières années. Les résultats de cette étude, qui, assurément, ne

prétend pas avoir épuisé le sujet, sont présentés ici en trois chapitres. Le premier, fondamental, constate que le Nouveau Testament reconnaît l'autorité de l'Ancien Testament comme révélation divine et ne peut se comprendre sans sa relation étroite avec lui et avec la tradition juive qui le transmettait. Le deuxième chapitre examine alors de manière plus analytique la façon dont les écrits du Nouveau Testament accueillent le riche contenu de l'Ancien Testament, dont ils reprennent les thèmes fondamentaux, vus à la lumière du Christ Jésus. Le troisième chapitre, enfin, enregistre les attitudes très variées que les écrits du Nouveau Testament expriment au sujet des Juifs, imitant d'ailleurs en cela l'Ancien Testament lui-même.
La Commission Biblique espère contribuer ainsi à faire avancer le dialogue entre chrétiens et Juifs, dans la clarté et dans l'estime et l'affection mutuelles.

I.
LES SAINTES ÉCRITURES DU PEUPLE JUIF
PARTIE FONDAMENTALE
DE LA BIBLE CHRÉTIENNE

2. C'est avant tout par son origine historique que la communauté des chrétiens se trouve liée au peuple juif. En effet, celui en qui elle a mis sa foi, Jésus de Nazareth, est un fils de ce peuple. Le sont également les Douze qu'il a choisis « pour qu'ils soient avec lui et pour qu'il les envoie prêcher » (Mc 3,14). Au commencement, la prédication apostolique ne s'adressait qu'aux Juifs et aux prosélytes, païens associés à la communauté juive (cf Ac 2,11). Le christianisme est donc né au sein du judaïsme du Ier siècle. Il s'en est détaché progressivement, mais l'Église n'a jamais pu oublier ses racines juives, clairement attestées dans le Nouveau Testament; elle reconnaît même aux Juifs une priorité, car l'évangile est « une force divine pour le salut de quiconque a la foi, du Juif d'abord, ainsi que du Grec » (Rm 1,16).
Une manifestation toujours actuelle de ce lien d'origine consiste dans l'acceptation, par les chrétiens, des Saintes Écritures du peuple juif comme Parole de Dieu qui leur est adressée à eux aussi. L'Église, en effet, a accueilli comme inspirés par Dieu tous les écrits contenus dans la Bible hébraïque ainsi que dans la Bible grecque. Le nom d'« Ancien Testament », donné à cet ensemble d'écrits, est une expression forgée par l'apôtre Paul pour désigner les écrits attribués à Moïse (cf 2 Co 3,14-15). Son sens a été élargi, dès la fin du IIe siècle, pour l'appliquer à d'autres Écritures du peuple juif, en hébreu, araméen ou grec. Quant au nom de « Nouveau Testament », il provient d'un oracle du Livre de Jérémie qui annonçait une « nouvelle alliance » (Jr 31,31) expression qui devenait, dans le grec de la Septante, « nouvelle disposition », « nouveau testament » (kaine diatheke). L'oracle annonçait que Dieu projetait d'établir une nouvelle alliance. La foi chrétienne, avec l'institution de l'eucharistie, voit cette promesse réalisée dans le mystère du Christ Jésus (cf 1 Co 11,25; He 9,15). En conséquence, on a appelé « Nouveau Testament » un ensemble d'écrits qui expriment la foi de l'Église dans sa nouveauté. A lui seul, ce nom manifeste déjà l'existence de rapports avec « l'Ancien Testament ».

A. Le Nouveau Testament reconnaît l'autorité des Saintes Écritures du peuple juif

3. Les écrits du Nouveau Testament ne se présentent jamais comme une complète nouveauté. Ils se montrent, au contraire, solidement enracinés dans la longue expérience religieuse du peuple d'Israël, expérience enregistrée sous diverses formes en des livres sacrés, qui constituent les Écritures du peuple juif. Le Nouveau Testament leur reconnaît une autorité divine. Cette reconnaissance d'autorité se manifeste de bien des manières, plus ou moins explicites.

1. Reconnaissance implicite d'autorité
Pour partir du moins explicite, qui est cependant révélateur, notons d'abord l'emploi d'un même langage. Le grec du Nouveau Testament dépend étroitement du grec de la Septante, qu'il s'agisse des tournures grammaticales influencées par l'hébreu ou du vocabulaire, surtout du vocabulaire religieux. Sans une connaissance du grec de la Septante, il est impossible de saisir exactement le sens de beaucoup de termes importants du Nouveau Testament.4
Cette parenté de langage s'étend naturellement à de nombreuses expressions empruntées par le Nouveau Testament aux Écritures du peuple juif et elle aboutit au phénomène fréquent des réminiscences et des citations implicites, c'est-à-dire de phrases entières reprises dans le Nouveau Testament sans indication de leur nature de citations. Les réminiscences se comptent par centaines, mais leur identification prête assez souvent à discussion. Pour donner à ce sujet l'exemple le plus significatif, rappelons ici que l'Apocalypse ne contient aucune citation explicite de la Bible juive, mais est un véritable tissu de réminiscences et d'allusions. Le texte de l'Apocalypse est tellement imprégné d'Ancien Testament qu'il devient difficile de distinguer ce qui est allusion et ce qui ne l'est pas.
Ce qui est vrai de l'Apocalypse l'est aussi — à un moindre degré assurément — des évangiles, des Actes des Apôtres et des épîtres.5 La différence est que, dans ces autres écrits, on trouve en outre de nombreuses citations explicites, c'est-à-dire introduites comme telles.6 Ces écrits signalent ainsi ouvertement les plus

importants de leurs emprunts et manifestent par là qu'ils reconnaissent l'autorité de la Bible juive comme révélation divine.

2. Recours explicite à l'autorité des Écritures du peuple juif

4. Cette reconnaissance d'autorité prend diverses formes selon les cas. On trouve parfois, dans un contexte de révélation, le simple verbe legei, « il (ou: elle) dit », sans sujet exprimé,7 comme, plus tard, dans les écrits rabbiniques, mais le contexte montre alors qu'il faut sous-entendre un sujet qui donne au texte grande autorité : l'Écriture ou le Seigneur ou le Christ.8 D'autres fois, le sujet est exprimé: c'est « l'Écriture », « la Loi », ou « Moïse » ou « David », dont on note qu'il était inspiré, ou « le prophète », souvent « Isaïe », quelquefois « Jérémie », mais c'est aussi « l'Esprit Saint » ou « le Seigneur », comme le disaient les oracles prophétiques.9 Matthieu a deux fois une formule complexe, qui indique en même temps le locuteur divin et le porte-parole humain: « ce qui fut dit par le Seigneur au moyen du prophète qui dit: ... » (Mt 1,22; 2,15). D'autres fois, la mention du Seigneur reste implicite, suggérée seulement par le choix de la préposition dia, « au moyen de », pour parler du porte-parole humain. Dans ces textes de Matthieu, l'emploi du verbe « dire » au présent a pour effet de présenter les citations de la Bible juive comme des paroles vivantes, dont l'autorité est toujours actuelle.
Au lieu du verbe « dire », le mot employé pour introduire les citations est très souvent le verbe « écrire » et le temps, en grec, est le parfait, temps qui exprime l'effet permanent d'une action passée: gegraptai, « il a été écrit » et donc désormais « il est écrit ». Ce gegraptai a beaucoup de force. Jésus l'oppose victorieusement au tentateur, sans autre précision une première fois: « Il est écrit: Ce n'est pas seulement de pain que vivra l'homme... » (Mt 4,4; Lc 4,4), en ajoutant un palin, « par contre », la deuxième fois (Mt 4,7) et un gar, « car », la troisième fois (Mt 4,10). Ce « car » rend explicite la valeur d'argument attribuée au texte de l'Ancien Testament, valeur qui était implicite dans les deux premiers cas. Il peut arriver qu'un texte biblique n'ait pas une valeur définitive et doive céder la place à une disposition nouvelle; le Nouveau Testament emploie alors l'aoriste grec, qui situe la déclaration dans le passé. Tel est le cas de la loi de Moïse concernant le divorce: « C'est en rapport avec votre dureté de cœur que [Moïse] écrivit (egrapsen) pour vous ce commandement » (Mc 10,5; cf aussi Lc 20,28).

5. Très souvent, le Nouveau Testament utilise des textes de la Bible juive pour argumenter, aussi bien avec le verbe « dire » qu'avec le verbe « écrire ». On trouve parfois: « Car il dit... » 10 et plus souvent: « Car il est écrit... ».11 Les formules « car il est écrit », « parce qu'il est écrit », « selon qu'il est écrit » sont très fréquentes dans le Nouveau Testament; dans la seule épître aux Romains, on les trouve 17 fois.
Dans ses argumentations doctrinales, l'apôtre Paul s'appuie constamment sur les Écritures de son peuple. Paul met une nette distinction entre les argumentations scripturaires et les raisonnements « selon l'homme ». Aux argumentations scripturaires il attribue une valeur incontestable.12 Pour lui, les Écritures juives ont également une valeur toujours actuelle pour guider la vie spirituelle des chrétiens: « Tout ce qui a été écrit auparavant l'a été pour notre instruction, afin que par la persévérance et l'encouragement des Écritures nous possédions l'espérance ».13
A une argumentation basée sur les Écritures du peuple juif, le Nouveau Testament reconnaît une valeur décisive. Dans le IVe évangile, Jésus déclare à ce propos que « l'Écriture ne peut être abolie » (Jn 10,35). Sa valeur vient de ce qu'elle est « parole de Dieu » (ibid.). Cette conviction se manifeste continuellement. Deux textes sont particulièrement significatifs à ce sujet, car ils parlent d'inspiration divine. Dans la 2e Lettre à Timothée, après une mention des « Saintes Lettres » (2 Tm 3,15), on trouve cette affirmation: « Toute Écriture est inspirée de Dieu (theopneustos) et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli, bien équipé pour toute œuvre bonne » (2 Tm 3,16-17). Parlant plus précisément des oracles prophétiques contenues dans l'Ancien Testament, la 2e Lettre de Pierre déclare: « Avant tout, sachez-le: aucune prophétie d'Écriture n'est objet d'interprétation individuelle, car ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, mais c'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 P 1,20-21). Ces deux textes ne se contentent pas d'affirmer l'autorité des Écritures du peuple juif; ils indiquent dans l'inspiration divine le fondement de cette autorité.

B. Le Nouveau Testament s'affirme conforme aux Écritures du peuple juif

6. Une double conviction se manifeste en d'autres textes: d'une part, ce qui est écrit dans les Écritures du peuple juif doit nécessairement s'accomplir, car cela révèle le dessein de Dieu, qui ne peut manquer de se réaliser, et d'autre part, la vie, la mort et la résurrection du Christ correspondent pleinement à ce qui était dit dans ces Écritures.

1. Nécessité de l'accomplissement des Écritures
L'expression la plus nette de la première conviction se trouve dans les paroles adressées par Jésus ressuscité à ses disciples, dans l'évangile selon Luc: « Ce sont mes paroles que je vous ai dites, étant encore avec vous: il faut (dei) que soit accompli tout ce qui est écrit dans la Loi de Moïse et les prophètes et les psaumes à mon sujet » (Lc 24,44). Cette assertion révèle le fondement de la nécessité (dei, « il faut ») du mystère pascal de Jésus, nécessité affirmée en de nombreux passages des évangiles: « il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup [...] et après trois jours ressuscite »; 14 « Comment alors s'accompliraient les Écritures, qui disent qu'il faut que cela arrive? » (Mt 26,54); « Il faut que cette parole de l'Écriture soit accomplie en moi » (Lc 22,37). Parce qu'« il faut » absolument que s'accomplisse ce qui est écrit dans l'Ancien Testament, les événements se produisent « afin que » cela s'accomplisse. C'est ce que déclare souvent Matthieu, dès l'évangile de l'enfance, puis dans la vie publique de Jésus 15 et pour l'ensemble de la Passion (Mt 26,56). Marc a un parallèle à ce dernier passage, dans une vigoureuse phrase elliptique: « Mais [c'est] pour que soient accomplies les Écritures » (Mc 14,49). Luc n'utilise pas ce genre d'expression, mais Jean y recourt presque aussi souvent que Matthieu.16 Cette insistance des évangiles sur le but assigné aux événements, « afin que soient accomplies les Écritures »,17 donne aux Écritures du peuple juif une importance extrême. Elle fait clairement comprendre que les événements seraient sans signification, s'ils ne correspondaient pas à ce qu'elles disent. Il ne s'agirait pas, en ce cas, de la réalisation du dessein de Dieu.

2. Conformité aux Écritures
7. D'autres textes affirment que tout, dans le mystère du Christ, est conforme aux Écritures du peuple juif. La prédication chrétienne primitive se résumait dans la formule kérygmatique rapportée par Paul: « Je vous ai transmis en premier lieu ce que j'avais reçu: Christ mourut pour nos péchés conformément aux Écritures et il fut enseveli et il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures et il apparut... » (1 Co 15,3-5). Paul ajoute: « Ainsi donc, que ce soit moi, que ce soit eux, voilà ce que nous proclamons et voilà ce que vous avez cru » (1 Co 15,11). La foi chrétienne n'est donc pas basée seulement sur des événements, mais sur la conformité de ces événements à la révélation contenue dans les Écritures du peuple juif. En marche vers sa Passion, Jésus dit: « Le Fils de l'homme s'en va conformément à ce qui est écrit à son sujet » (Mt 26,24; Mc 14,21). Après sa résurrection, il s'emploie lui-même à « interpréter, dans toutes les Écritures, ce qui le concernait ».18 Dans son discours aux Juifs d'Antioche de Pisidie, Paul rappelle ces événements en disant que « la population de Jérusalem et ses chefs ont méconnu Jésus et, en le condamnant, ils ont accompli les paroles des prophètes qu'on lit chaque sabbat » (Ac 13,27). Par de telles déclarations, le Nouveau Testament se montre indissolublement lié aux Écritures du peuple juif.
Ajoutons ici quelques constatations qui méritent de retenir l'attention. Dans l'évangile selon Matthieu, une parole de Jésus réclame une parfaite continuité entre la Tôrah et la foi des chrétiens: « Ne pensez pas que je sois venu abroger la Loi ou les prophètes; je ne suis pas venu abroger, mais accomplir » (Mt 5,17). Cette affirmation théologique est caractéristique de Matthieu et de sa communauté. Elle est en tension avec la relativisation de l'observance du sabbat (Mt 12,8.12) et de la pureté rituelle (Mt 15,11) dans d'autres paroles du Seigneur.
Dans l'évangile selon Luc, le ministère de Jésus commence par un épisode où, pour définir sa mission, Jésus se sert d'un oracle du Livre d'Isaïe (Lc 4,17-21; Is 61,1-2). La fin de l'évangile élargit la perspective en parlant de l'accomplissement de « tout ce qui est écrit », au sujet de Jésus (Lc 24,44).
A quel point il est essentiel, selon Jésus, d'« écouter Moïse et les prophètes », les derniers versets de la parabole de Lazare et du mauvais riche (Lc 16,29-31) le montrent d'une façon impressionnante: sans cette écoute docile, les plus grands prodiges ne servent à rien.
Le IVe évangile exprime une perspective analogue: ici, Jésus attribue même aux écrits de Moïse une autorité préalable à celle de ses propres paroles, lorsqu'il dit à ses adversaires: « Si vous ne croyez pas ses écrits, comment croirez-vous mes paroles? » (Jn 5,47). Dans un évangile où Jésus affirme que ses paroles « sont esprit et sont vie » (Jn 6,63), une telle phrase donne à la Tôrah une importance primordiale.
Dans les Actes des Apôtres, les discours kérygmatiques des chefs d'Église — Pierre, Philippe, Paul et Barnabé, Jacques — situent en parfaite continuité avec les Écritures du peuple juif les événements de la Passion, de la Résurrection, de la Pentecôte et de l'ouverture missionnaire de l'Église.19

3. Conformité et différence
8. Bien que n'affirmant jamais explicitement l'autorité des Écritures du peuple juif, la Lettre aux Hébreux montre clairement qu'elle reconnaît cette autorité, car elle ne cesse de citer leurs textes pour fonder son enseignement et ses exhortations. Elle contient de nombreuses affirmations de conformité à leur révélation prophétique, mais aussi des affirmations d'une conformité accompagnée de quelques aspects de non-conformité. C'était déjà le cas dans les épîtres pauliniennes. Dans la Lettre aux Galates et dans celle aux Romains, l'apôtre argumente à partir de la Loi pour démontrer que la foi au Christ a mis fin au régime de la

Loi. Il montre que la Loi comme révélation a annoncé sa propre fin comme institution nécessaire au salut.20 La phrase la plus significative à ce sujet est celle de Rm 3,21 où l'apôtre affirme que la manifestation de la justice de Dieu dans la justification offerte par la foi au Christ s'est faite « indépendamment de la Loi », mais est cependant « conforme au témoignage de la Loi et des prophètes ». De façon analogue, la Lettre aux Hébreux montre que le mystère du Christ accomplit les prophéties et l'aspect préfiguratif des Écritures du peuple juif, mais comporte, du même coup, un aspect de non-conformité aux institutions anciennes: conforme aux oracles du Ps 109(110),1.4, la situation du Christ glorifié est, par là-même, non-conforme au sacerdoce lévitique (cf He 7,11.28).
L'affirmation de fond reste la même. Les écrits du Nouveau Testament reconnaissent que les Écritures du peuple juif ont une valeur permanente de révélation divine. Ils se situent dans un rapport positif à leur égard, les considérant comme la base sur laquelle eux-mêmes s'appuient. En conséquence, l'Église a toujours maintenu que les Écritures du peuple juif font partie intégrante de la Bible chrétienne.

C. Écriture et tradition orale dans le judaïsme et le christianisme

9. Entre l'Écriture et la Tradition une tension existe en beaucoup de religions. C'est le cas dans celles de l'Orient (hindouisme, bouddhisme, etc.) et dans l'Islam. Les textes écrits ne peuvent jamais exprimer exhaustivement la Tradition. On les complète donc par des additions et des interprétations, qui finissent par être elles-mêmes mises par écrit. Celles-ci, toutefois, sont soumises à certaines limitations. C'est ce qu'on peut observer dans le christianisme comme dans le judaïsme, avec des développements en partie communs et en partie différents. Un trait commun est que les deux religions se trouvent d'accord pour la détermination d'une grande partie de leur canon des Écritures.

1. Écriture et Tradition dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme
La Tradition donne naissance à l'Écriture. L'origine des textes de l'Ancien Testament et l'histoire de la formation du canon ont donné lieu à des travaux importants au cours de ces dernières années. On est parvenu à un certain consensus, selon lequel à la fin du Ier siècle de notre ère, le lent processus de la formation d'un canon de la Bible hébraïque était pratiquement achevé. Ce canon comprenait la Tôrah, les prophètes et la plupart des « écrits ». Il est souvent difficile de déterminer l'origine de chacun des livres. En bien des cas, on doit se contenter d'hypothèses. Celles-ci se basent principalement sur des observations fournies par l'étude critique des formes, de la tradition et de la rédaction. On en déduit que les préceptes traditionnels furent rassemblés en collections, qui furent progressivement inclus dans les livres du Pentateuque. Des récits traditionnels furent de même mis par écrit et rassemblés. On arrangea ensemble des textes narratifs et des règles de conduite. Des oracles prophétiques furent recueillis et rassemblés dans des livres portant les noms des prophètes. On rassembla de même des textes sapientiaux, des psaumes et des récits didactiques de périodes plus tardives.
Ultérieurement la Tradition produit une « seconde Écriture » (Mishna). Aucun texte écrit ne peut suffire à exprimer toute la richesse d'une tradition.21 Les textes sacrés de la Bible laissent ouvertes beaucoup de questions concernant la juste compréhension de la foi d'Israël et de la conduite à tenir. Cela a provoqué, dans le judaïsme pharisien et rabbinique, un long processus de production de textes écrits, depuis la « Mishna » (« Second Texte »), rédigée au début du IIIe siècle par Jehuda ha-Nasi, jusqu'à la « Tosefta » (« Supplément ») et au Talmud dans sa double forme (de Babylone et de Jérusalem). Malgré son autorité, cette interprétation elle-même ne fut pas estimée suffisante dans les temps qui ont suivi, de sorte qu'on lui ajouta des explications rabbiniques postérieures. A ces additions on ne reconnut pas la même autorité qu'au Talmud, qu'elles aident seulement à interpréter. Pour les questions qui restent ouvertes on se soumet aux décisions du Grand Rabbinat.
C'est ainsi que le texte écrit peut susciter des développements ultérieurs. Entre le texte écrit et la tradition orale une tension se maintient et se manifeste.
Limites du rôle de la Tradition. Lorsqu'elle est mise par écrit pour être jointe à l'Écriture, une tradition normative n'acquiert pas pour autant la même autorité que l'Écriture. Elle ne fait pas partie des « Écrits qui souillent les mains », c'est-à-dire « qui sont sacrés » et sont accueillis comme tels dans la liturgie. La Mishna, la Tosefta et le Talmud ont leur place dans la synagogue comme lieu où on étudie, mais ne sont pas lus dans la liturgie. En général, la valeur d'une tradition se mesure à son degré de conformité avec la Tôrah. La lecture de celle-ci occupe une place privilégiée dans la liturgie de la Synagogue. On lui ajoute des passages choisis des prophètes. Selon une antique croyance juive, la Tôrah a été créée avant la création du monde. Les Samaritains n'acceptaient qu'elle comme Sainte Écriture. Les Sadducéens, eux, rejetaient toute tradition normative en dehors de la Loi et des prophètes. Par contre, le judaïsme pharisien et rabbinique affirme qu'à côté de la Loi écrite existe une Loi orale, qui fut donnée simultanément à Moïse et jouit de la même autorité. C'est ce que déclare un traité de la Mishna: « Au Sinaï, Moïse reçut la Loi orale et la remit à Josué, et Josué aux anciens, et

les anciens aux prophètes, et les prophètes la remirent aux membres de la Grande Synagogue » (Aboth 1,1). Une notable diversité, on le voit, se manifeste dans la façon de concevoir le rôle de la Tradition.

2. Écriture et Tradition dans le christianisme primitif

10. La Tradition donne naissance à l'Écriture. Dans le christianisme primitif, on peut observer une évolution semblable à celle du judaïsme, avec, toutefois, une différence initiale: les premiers chrétiens ont eu, dès le début, des Écritures, car, étant Juifs, ils reconnaissaient comme Écritures la Bible d'Israël. C'étaient même les seules Écritures qu'ils reconnaissaient. Mais s'y ajoutait pour eux une tradition orale, « l'enseignement des Apôtres » (Ac 2,42), qui transmettait les paroles de Jésus et le récit d'événements qui le concernaient. La catéchèse évangélique n'a pris forme que peu à peu. Pour mieux assurer sa transmission fidèle, on a mis par écrit les paroles de Jésus ainsi que des textes narratifs. Ainsi s'est trouvée préparée la rédaction des évangiles, qui n'a été effectuée que quelques dizaines d'années après la mort et la résurrection de Jésus. D'autre part, des formules de profession de foi étaient composées ainsi que des hymnes liturgiques, qui ont trouvé place dans les Lettres du Nouveau Testament. Les Lettres de Paul et d'autres apôtres ou dirigeants ont d'abord été lues dans l'Église destinataire (cf 1 Th 5,27), puis transmises à d'autres Églises (cf Col 4,16), conservées pour être relues en d'autres occasions et enfin considérées comme Écritures (cf 2 P 3,15-16) et jointes aux Évangiles. C'est ainsi que le canon du Nouveau Testament s'est progressivement constitué au sein de la Tradition apostolique.

La Tradition complète l'Écriture. Le christianisme partage avec le judaïsme la conviction que la révélation de Dieu ne peut pas être exprimée tout entière dans des textes écrits. Cette conviction se manifeste dans la finale du Quatrième évangile, où il est dit que le monde entier ne pourrait pas contenir les livres qu'il faudrait écrire pour raconter tout ce qu'a fait Jésus (Jn 21,25). D'autre part, la tradition vivante est indispensable pour vivifier l'Écriture et l'actualiser.

Il y a lieu ici de rappeler l'enseignement du Discours après la Cène sur le rôle de « l'Esprit de la vérité » après le départ de Jésus. Il rappellera aux disciples tout ce que Jésus a dit (Jn 14,26), rendra témoignage à son sujet (15,26), guidera les disciples « dans la vérité tout entière » (16,13), leur donnant une compréhension plus profonde de la personne du Christ, de son message et de son œuvre. Grâce à l'action de l'Esprit, la tradition reste vivante et dynamique.

Après avoir déclaré que la prédication apostolique se trouve « exprimée de façon spéciale (« speciali modo exprimitur ») dans les Livres inspirés », le Concile Vatican II observe que c'est la Tradition « qui fait comprendre plus profondément dans l'Église la Sainte Écriture et la rend continuellement opérante » (Dei Verbum 8). L'Écriture est définie « Parole de Dieu mise par écrit sous l'inspiration de l'Esprit divin »; mais c'est la Tradition qui « transmet aux successeurs des apôtres la Parole de Dieu confiée aux apôtres par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint, afin que, illuminés par l'Esprit de la vérité, ils la gardent fidèlement, l'exposent et la répandent par leur prédication » (DV 9). Le Concile conclut: « Ainsi donc l'Église ne tire pas de la seule Écriture sa certitude sur tout ce qui a été révélé » et il ajoute: « C'est pourquoi l'une et l'autre — l'Écriture et la Tradition — doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect » (DV 9).

Limites de l'apport additionnel de la Tradition. Dans quelle mesure peut-il y avoir dans l'Église chrétienne une tradition qui ajoute matériellement à la parole de l'Écriture? Cette question a été longuement débattue dans l'histoire de la théologie. Le Concile Vatican II semble l'avoir laissée ouverte, mais il a du moins refusé de parler de « deux sources de la révélation », qui seraient l'Écriture et la Tradition; il a affirmé, au contraire, que « la Sainte Tradition et la Sainte Écriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Église » (Dei Verbum 10). Il a ainsi rejeté l'idée d'une tradition complètement indépendante de l'Écriture. Sur un point au moins, le Concile mentionne un apport additionnel de la Tradition, mais c'est un point d'extrême importance: la Tradition « fait connaître à l'Église le canon complet des Livres Saints » (DV 8). On voit là combien Écriture et Tradition sont inséparables.

3. Rapports entre les deux perspectives

11. Comme nous venons de le constater, la relation entre Écriture et Tradition présente, dans le judaïsme et dans le christianisme, des correspondances de forme. Sur un point, il y a même plus que correspondance, puisque les deux religions se rencontrent dans l'héritage commun de la « Sainte Écriture d'Israël ».22

Mais d'un point de vue herméneutique, les perspectives diffèrent. Pour tous les courants du judaïsme de la période correspondant à la formation du canon, la Loi était au centre. En effet, en elle se trouvent les institutions essentielles révélées par Dieu lui-même et chargées de gouverner la vie religieuse, morale, juridique et politique de la nation juive après l'exil. Le recueil des prophètes contient des paroles divinement inspirées, transmises par les prophètes reconnus comme authentiques, mais pas de loi pouvant servir de base aux institutions. Sous cet aspect il est de second rang. Les « Écrits » ne sont composés ni de lois ni de paroles prophétiques et occupent par conséquent un troisième rang.

Cette perspective herméneutique n'a pas été reprise par les communautés chrétiennes, à l'exception peut-être de milieux judéo-chrétiens, liés au judaïsme pharisien par leur respect pour la Loi. La tendance générale, dans le Nouveau Testament, est de donner plus d'importance aux textes prophétiques, compris comme annonçant le mystère du Christ. L'apôtre Paul et la Lettre aux Hébreux n'hésitent pas à polémiquer contre la Loi. Par ailleurs, le christianisme primitif se trouve en relation avec des zélotes, le courant apocalyptique et les esséniens, dont il partage l'attente messianique apocalyptique; du judaïsme hellénistique il a adopté un corpus d'Écritures plus étendu et une orientation plus sapientielle, susceptible de favoriser des rapports interculturels.
Mais ce qui distingue le christianisme primitif de tous ces courants est la conviction que les promesses prophétiques eschatologiques ne sont plus à considérer simplement comme objet d'espérance pour l'avenir, car leur accomplissement a déjà commencé en Jésus de Nazareth, le Christ. C'est de lui que les Écritures du peuple juif parlent en dernier ressort, quelle que soit leur extension, et c'est à sa lumière qu'elles doivent être lues pour être pleinement comprises.

D. Méthodes juives d'exégèse employées dans le Nouveau Testament

1. Méthodes juives d'exégèse
12. Le judaïsme tirait des Écritures sa compréhension de Dieu et du monde ainsi que des desseins de Dieu. La plus claire manifestation de la façon dont des contemporains de Jésus interprétaient les Écritures nous est donnée par les manuscrits de la Mer Morte, manuscrits copiés entre le IIe siècle avant J.-C. et l'an 60 après J.-C., donc dans une période proche de celle du ministère de Jésus et de la formation des évangiles. Il faut toutefois se rappeler que ces documents expriment seulement un aspect de la tradition juive; ils proviennent d'un courant particulier au sein du judaïsme et ne représentent donc pas l'ensemble de celui-ci.
La plus ancienne attestation rabbinique de méthode d'exégèse, fondée d'ailleurs sur des textes d'Ancien Testament, est une série de sept « règles » attribuées traditionnellement à rabbi Hillel (mort en 10 ap. J.-C.). Que cette attribution soit fondée ou non, ces sept middoth représentent certainement une codification de manières contemporaines d'argumenter à partir de l'Écriture, en particulier pour en déduire des règles de conduite.
Une autre façon d'utiliser l'Écriture peut s'observer dans les écrits d'historiens juifs du Ier siècle, spécialement Josèphe, mais elle est employée déjà dans l'Ancien Testament lui-même. Elle consiste à se servir de termes bibliques pour décrire des événements et mettre par là en lumière leur signification. C'est ainsi que le retour de l'exil à Babylone est présenté en des termes qui évoquent la libération de l'oppression égyptienne au temps de l'Exode (Is 43,16-21). La restauration finale de Sion est représentée comme un nouvel Éden.23 A Qumran, une technique analogue est largement utilisée.

2. Exégèse à Qumran et dans le Nouveau Testament
13. Du point de vue de la forme et de la méthode, le Nouveau Testament, en particulier les évangiles, présente de fortes ressemblances avec Qumran dans la façon d'utiliser les Écritures. Les formules pour introduire les citations sont souvent les mêmes, par exemple: « ainsi il est écrit », « comme il est écrit », « conformément à ce qui a été dit ». L'usage similaire de l'Écriture dérive d'une ressemblance de perspective de base dans les deux communautés, celle de Qumran et celle du Nouveau Testament. L'une et l'autre étaient des communautés eschatologiques, qui voyaient les prophéties bibliques comme accomplies à leur époque même, d'une manière qui dépassait l'attente et la compréhension des prophètes qui les avaient originairement prononcées. L'une et l'autre avaient la conviction que la pleine compréhension des prophéties avait été révélée à leur fondateur et transmise par lui, « le Maître de Justice » à Qumran, Jésus pour les chrétiens.
Exactement comme dans les rouleaux de Qumran, certains textes bibliques sont utilisés dans le Nouveau Testament dans leur sens littéral et historique, tandis que d'autres sont appliqués, de manière plus ou moins forcée, à la situation du moment. L'Écriture était considérée comme contenant les paroles mêmes de Dieu. Certaines interprétations, dans l'une et l'autre série de textes, prennent un mot en le séparant de son contexte et de son sens originel et lui attribuent une signification qui ne correspond pas aux principes modernes d'exégèse. Une différence majeure doit cependant être notée. Dans les textes de Qumran, le point de départ est l'Écriture. Certains textes — par exemple le péshér d'Habaquq — sont des commentaires continus d'un texte biblique, qui appliquent celui-ci, verset après verset, à la situation présente; d'autres sont des recueils de textes se rapportant à un même thème, par exemple 11Q Melchisedeq sur l'époque messianique. Dans le Nouveau Testament, par contre, le point de départ est l'avènement du Christ. Ce qu'il s'agit de faire, ce n'est pas d'appliquer l'Écriture au moment présent, mais d'expliquer et de commenter l'avènement du Christ à la lumière de l'Écriture. Il n'en reste pas moins que les mêmes techniques de commentaire sont utilisées, parfois avec une ressemblance frappante, comme en Rm 10,5-13 et dans la Lettre aux Hébreux.24

3. Méthodes rabbiniques dans le Nouveau Testament

14. Les méthodes juives traditionnelles d'argumentation biblique pour établir des règles de conduite — méthodes codifiées plus tard par les rabbins — sont fréquemment utilisées, à la fois dans les paroles de Jésus rapportées par les évangiles et dans les épîtres. Celles qui reviennent le plus souvent sont les deux premières middoth (« règles ») de Hillel, le qal wa-homer et la gezerah shawah.25 Elles correspondent grosso modo à l'argument a fortiori et à l'argument par analogie.
Un trait particulier est que l'argument porte souvent sur le sens d'un seul mot. Ce sens est établi grâce à son occurrence dans un certain contexte et il est ensuite appliqué, parfois de manière assez artificielle, à un autre contexte. Cette technique présente une ressemblance frappante avec la pratique rabbinique du midrash, mais on remarque en même temps une différence caractéristique: dans le midrash rabbinique, il y a citation d'opinions divergentes provenant de diverses autorités, de sorte qu'on a affaire à une technique d'argumentation, tandis que dans le Nouveau Testament l'autorité de Jésus est décisive.
Paul utilise ces techniques avec une fréquence particulière, spécialement dans des discussions avec des adversaires juifs bien instruits, qu'ils soient chrétiens ou non. Souvent, il s'en sert pour combattre des positions traditionnelles dans le judaïsme ou pour étayer des points importants de sa propre doctrine.26
Des argumentations rabbiniques se rencontrent également dans la Lettre aux Éphésiens et dans la Lettre aux Hébreux.27 La Lettre de Jude, pour sa part, est presque entièrement formée par des explications exégétiques semblables aux pesharim (« interprétations ») trouvés dans les rouleaux de Qumran et certains écrits apocalyptiques. Elle utilise des figures et des exemples ainsi qu'une structure par enchaînement verbal, tout ceci en conformité avec la tradition juive d'exégèse scripturaire.
Une forme particulière d'exégèse juive qu'on trouve dans le Nouveau Testament est celle de l'homélie prononcée à la synagogue. Selon Jn 6,59, le discours sur le Pain de la Vie fut prononcé par Jésus dans la synagogue de Capharnaüm. Sa forme correspond de près à celle des homélies synagogales du Ier siècle: explication d'un texte du Pentateuque avec l'appui d'un texte des prophètes; chaque expression du texte est expliquée; de légers ajustements de la forme des mots sont effectués pour les adapter à la nouvelle interprétation. Des traces du même modèle se trouvent peut-être également dans l'un ou l'autre des discours missionnaires dans les Actes des Apôtres, spécialement dans le sermon synagogal de Paul à Antioche de Pisidie (Ac 13,17-41).

4. Allusions significatives à l'Ancien Testament

15. Le Nouveau Testament utilise souvent des allusions à des événements bibliques comme moyen pour montrer la signification des événements de la vie de Jésus. Les récits de l'enfance de Jésus dans l'évangile de Matthieu ne révèlent tout leur sens que si on les lit sur l'arrière-fond des récits bibliques et post-bibliques concernant Moïse. L'évangile de l'enfance selon Luc est plus en rapport avec le style d'allusions bibliques qu'on trouve au Ier siècle dans les Psaumes de Salomon ou les Hymnes de Qumran; les Cantiques de Marie, de Zacharie et de Siméon peuvent être comparés à des hymnes de Qumran.28 Un certain nombre d'événements de la vie de Jésus, comme la théophanie lors de son baptême, sa transfiguration, la multiplication des pains et la marche sur les eaux, sont semblablement racontés avec des allusions intentionnelles à des événements et des récits d'Ancien Testament. La réaction des auditeurs aux paraboles de Jésus (par exemple, à celle des vignerons homicides, Mt 21,33-43 et parallèles) montre qu'ils étaient habitués à l'utilisation d'une imagerie biblique comme technique destinée à exprimer un message ou à donner une leçon.
Parmi les évangiles, c'est celui de Matthieu qui fait régulièrement preuve du plus haut degré de familiarité avec les techniques juives d'utilisation de l'Écriture. Il cite souvent l'Écriture à la manière des pesharim de Qumran; il en fait largement usage pour des argumentations juridiques ou symboliques d'une façon qui, plus tard, est devenue courante dans les écrits rabbiniques. Plus que les autres évangiles, il utilise les procédés du midrash narratif dans ses récits (évangile de l'enfance, épisode de la mort de Judas, intervention de la femme de Pilate). L'usage très répandu du style rabbinique d'argumentation, spécialement dans les Lettres pauliniennes et l'Épître aux Hébreux, atteste sans aucun doute que le Nouveau Testament provient de la matrice du judaïsme et est imprégné de la mentalité des commentateurs juifs de la Bible.

E. L'extension du canon des Écritures

16. On nomme « canon » (du grec kan(o-)n, « règle ») la liste des livres reconnus comme inspirés par Dieu et ayant valeur de règle pour la foi et les mœurs. La question qui nous retient ici est celle de la formation du canon de l'Ancien Testament.

1. Situation dans le judaïsme
Des différences existent entre le canon juif des Écritures29 et le canon chrétien de l'Ancien Testament.30 Pour expliquer ces différences, on admettait généralement qu'au début de l'ère chrétienne, deux canons existaient

dans le judaïsme: un canon palestinien en hébreu, seul retenu plus tard par les Juifs, et un canon alexandrin en grec, plus étendu — on le nomme la Septante —, qui a été adopté par les chrétiens.
Des recherches récentes et des découvertes ont jeté le doute sur cette opinion. Il semble maintenant plus probable qu'au temps de la naissance du christianisme, les recueils clos des livres de la Loi et des prophètes existaient dans une forme textuelle substantiellement identique à celle de notre Ancien Testament actuel. Le recueil des « Écrits », en revanche, n'était pas aussi bien défini, en Palestine et dans la diaspora juive, quant au nombre des livres et à la forme de leur texte. Vers la fin du Ier siècle, il semble que 22-24 livres aient été généralement reçus par les Juifs comme sacrés,31 mais c'est seulement beaucoup plus tard que la liste est devenue exclusive.32 Lorsqu'on a fixé les limites du canon hébreu, les livres deutérocanoniques n'y ont pas été inclus.
Beaucoup des livres qui faisaient partie du 3e groupe, mal défini, de textes religieux, ont été lus régulièrement par des communautés juives au cours des premiers siècles après J.-C. Traduits en grec, ils circulaient parmi les Juifs hellénisés, aussi bien en Palestine que dans la diaspora.

2. Situation dans l'Église primitive

17. Les premiers chrétiens étant pour la plupart des Juifs de Palestine, « hébreux » ou « hellénistes » (cf Ac 6,1), leurs vues au sujet de l'Écriture auront reflété celles de leur environnement, mais nous sommes mal informés à ce sujet. Par la suite, les écrits du Nouveau Testament laissent voir qu'une littérature sacrée plus étendue que le canon hébreu circulait dans les communautés chrétiennes. Pris globalement, les auteurs du Nouveau Testament manifestent une connaissance des livres deutérocanoniques et de certains non canoniques, car le nombre des livres cités dans le Nouveau Testament dépasse non seulement celui du canon hébreu, mais aussi celui que l'on conjecture pour le canon alexandrin.33 Lorsque le christianisme se répandit dans le monde hellénistique, il continua à se servir des livres saints qu'il avait reçus du judaïsme hellénisé.34 Bien que les chrétiens d'expression grecque aient reçu des Juifs leurs Écritures sous la forme de la Septante, nous ne connaissons pas cette forme avec précision, car la Septante ne nous est parvenue que dans des manuscrits chrétiens. Ce que l'Église semble avoir reçu, c'est un corpus d'Écritures saintes, qui étaient, à l'intérieur du judaïsme, en voie de devenir canoniques. Lorsque le judaïsme en vint à clore son propre canon, l'Église chrétienne était suffisamment autonome par rapport au judaïsme pour ne pas en être affectée immédiatement. Ce fut seulement à une époque postérieure qu'un canon hébreu désormais clos commença à exercer une influence sur la façon de voir des chrétiens.

3. Formation du canon chrétien

18. L'Ancien Testament de l'Église ancienne prit diverses formes dans les différentes régions, ce que montrent les diverses listes de l'époque patristique. La majorité des écrivains chrétiens à partir du IIe siècle, comme les manuscrits de la Bible du IVe et des siècles suivants, utilisent ou contiennent un grand nombre de livres saints du judaïsme, y compris des livres qui n'ont pas été admis dans le canon hébreu. C'est seulement lorsque les Juifs eurent défini leur canon que l'Église pensa à clore son propre canon d'Ancien Testament. Nous manquons d'informations sur la façon dont on procéda et sur les raisons qu'on allégua pour inclure ou non tel ou tel livre dans le canon. Il est possible, toutefois, d'esquisser à larges traits son évolution dans l'Église, tant en Orient qu'en Occident.
En Orient, à partir du temps d'Origène (vers 185-253), on chercha à conformer l'usage chrétien au canon hébreu de 22-24 livres, en utilisant pour cela diverses combinaisons et stratagèmes. Origène lui-même était conscient en outre de l'existence de nombreuses différences textuelles, parfois considérables, entre la Bible en hébreu et en grec. Ce problème s'ajoutait à celui de la différence des listes de livres. Les efforts accomplis en vue de se conformer au canon et au texte hébreux n'empêchèrent pas les auteurs chrétiens de l'Orient d'utiliser dans leurs écrits des livres qui n'avaient pas été admis dans le canon hébreu, ni de suivre pour les autres le texte de la Septante. L'idée que le canon hébreu devait être préféré par les chrétiens ne semble pas avoir produit sur l'Église d'Orient une impression profonde, ni durable.
En Occident, une utilisation plus large des livres saints se maintint également et trouva en Augustin son défenseur. Quand il s'est agi de sélectionner les livres à inclure dans le canon, Augustin (354-430) basa son jugement sur la pratique constante de l'Église. Au début du Ve siècle, des conciles adoptèrent sa position pour dresser le canon de l'Ancien Testament. Bien que ces conciles fussent seulement régionaux, l'unanimité exprimée dans leurs listes les rend représentatifs de l'usage ecclésial en Occident.
Pour ce qui est des différences textuelles entre la Bible en grec et en hébreu, Jérôme basa sa traduction sur le texte hébreu. Pour les livres deutérocanoniques, il se contenta généralement de corriger la Vieille [traduction] Latine. Depuis cette époque, l'Église en Occident reconnaît une double tradition biblique: celle du texte hébreu pour les livres du canon hébreu, celle de la Bible grecque pour les autres livres, le tout dans une traduction latine.

Se fondant sur une tradition séculaire, le concile de Florence, en 1442, puis celui de Trente, en 1564, ont repoussé, pour les catholiques, doutes et incertitudes. Leur liste se compose de 73 livres, reçus comme sacrés et canoniques, parce qu'inspirés par l'Esprit Saint, 46 pour l'Ancien Testament, 27 pour le Nouveau Testament.35 C'est ainsi que l'Église catholique a reçu son canon définitif. Pour déterminer ce canon, le Concile s'est basé sur le constant usage de l'Église. En adoptant ce canon, plus large que le canon hébreu, il a préservé une mémoire authentique des origines chrétiennes, puisque, nous l'avons vu, le canon hébreu plus limité est postérieur à l'époque de la formation du Nouveau Testament.

II.
THÈMES FONDAMENTAUX
DES ÉCRITURES DU PEUPLE JUIF
ET LEUR Réception
DANS LA FOI AU CHRIST

19. Aux Écritures du peuple juif, qu'elle a reçues comme authentique Parole de Dieu, l'Église chrétienne a joint d'autres Écritures, qui expriment sa foi en Jésus, le Christ. Il s'ensuit que la Bible chrétienne ne comprend pas un « Testament » unique, mais deux « Testaments », l'Ancien et le Nouveau, qui entretiennent l'un avec l'autre des rapports complexes, dialectiques. Pour qui veut se faire une idée juste des relations entre l'Église chrétienne et le peuple juif, l'étude de ces rapports est indispensable. Leur compréhension a varié avec le temps. Le présent chapitre offre d'abord une vue d'ensemble de ces variations et il s'attache ensuite à l'étude plus précise de thèmes fondamentaux, communs à l'un et l'autre Testament.

A. Compréhension chrétienne des rapports entre Ancien et Nouveau Testament

1. Affirmation d'un rapport réciproque
En les nommant « Ancien Testament », l'Église chrétienne n'a aucunement voulu suggérer que les Écritures du peuple juif étaient périmées et qu'on pouvait désormais s'en passer.36 Elle a toujours affirmé, au contraire, qu'Ancien Testament et Nouveau Testament sont inséparables. Leur premier rapport est précisément celui-là. Lorsqu'au début du IIe siècle Marcion voulut rejeter l'Ancien Testament, il se heurta à une complète opposition de la part de l'Église post-apostolique. Son rejet de l'Ancien Testament amenait d'ailleurs Marcion à rejeter une grande partie du Nouveau — il n'en retenait que l'évangile de Luc et une partie des Lettres de Paul —, ce qui montrait clairement que sa position était insoutenable. C'est à la lumière de l'Ancien Testament que le Nouveau comprend la vie, la mort et la glorification de Jésus (cf 1 Co 15,3-4).
Mais le rapport est réciproque: d'une part, le Nouveau Testament demande à être lu à la lumière de l'Ancien, mais il invite aussi, d'autre part, à « relire » l'Ancien à la lumière du Christ Jésus (cf Lc 24,45). Comment s'est faite cette « relecture »? Elle s'est étendue à « toutes les Écritures » (Lc 24,27), à « tout ce qui a été écrit dans la Loi de Moïse, les prophètes et les psaumes » (24,44), mais le Nouveau Testament ne nous présente qu'un nombre réduit d'exemples, sans faire la théorie d'une méthode.

2. Relecture de l'Ancien Testament à la lumière du Christ
Les exemples donnés montrent que diverses méthodes étaient utilisées, prises à la culture du monde ambiant, comme nous l'avons vu plus haut.37 Les textes parlent de typologie 38 et de lecture à la lumière de l'Esprit (2 Co 3,14-17). Ils suggèrent l'idée d'un double niveau de lecture, celui d'un sens originaire, perceptible dans un premier temps, et celui d'une interprétation ultérieure, révélée par la lumière du Christ.
Dans le judaïsme, on était habitué à faire certaines relectures. L'Ancien Testament lui-même mettait sur cette voie. On relisait, par exemple, l'épisode de la manne; on ne niait pas la donnée originelle, mais on en approfondissait le sens, en voyant dans la manne le symbole de la Parole dont Dieu continuellement nourrit son peuple (cf Dt 8,2-3). Les Livres des Chroniques sont une relecture du Livre de la Genèse et des Livres de Samuel et des Rois. Ce qu'il y a de spécifique dans la relecture chrétienne, c'est qu'elle se fait — nous venons de le rappeler — à la lumière du Christ.
L'interprétation nouvelle n'abolit pas le sens originaire. L'apôtre Paul affirme nettement que « les oracles de Dieu ont été confiés » aux Israélites (Rm 3,2) et il tient pour évident que ces oracles devaient et pouvaient être lus et compris dès avant la venue de Jésus. Lorsqu'il parle d'un aveuglement des Juifs concernant « la lecture de l'Ancien Testament » (2 Co 3,14), ce n'est pas d'une complète incapacité de lecture qu'il veut parler, mais d'une incapacité de re-lecture à la lumière du Christ.

3. Relecture allégorique

20. La méthode du monde hellénistique était différente. L'exégèse chrétienne s'en servit également. Les Grecs interprétaient parfois leurs textes classiques en les transformant en allégories. Ayant à commenter des poèmes antiques, comme les œuvres d'Homère, dans lesquelles les dieux semblent agir comme des hommes

capricieux et vindicatifs, les lettrés leur attribuaient un sens plus acceptable du point de vue religieux et moral en soutenant que le poète s'était exprimé de façon allégorique et avait en réalité voulu décrire les conflits psychologiques humains, les passions de l'âme, sous la fiction de luttes entre des dieux. En ce cas, le sens nouveau plus spirituel faisait disparaître le sens primitif du texte.
Les Juifs de la diaspora ont parfois utilisé cette méthode, en particulier pour justifier aux yeux du monde hellénistique certaines prescriptions de la Loi qui, prises à la lettre, pouvaient sembler dénuées de sens. Philon d'Alexandrie, nourri de culture hellénistique, avança dans cette direction. Il développait parfois, de façon géniale, le sens originaire, mais, d'autres fois, il adoptait une lecture allégorique qui l'évacuait complètement. Par la suite, son exégèse fut rejetée par le judaïsme.
Dans le Nouveau Testament, on trouve une unique mention de « choses dites par allégorie » (all'goroumena: Ga 4,24), mais il s'agit alors, en fait, de typologie, c'est-à-dire que les personnages mentionnés dans le texte ancien sont présentés comme évoquant des réalités à venir, sans que le moindre doute soit jeté sur leur existence dans l'histoire. Un autre texte de Paul pratique l'allégorie pour interpréter un détail de la Loi (1 Co 9,9), mais cette méthode n'est jamais adoptée par lui comme orientation d'ensemble.
Les Pères de l'Église et les auteurs médiévaux en feront, par contre, un usage systématique, dans leurs efforts pour offrir une interprétation actualisante, riche d'applications à la vie chrétienne, de la Bible tout entière, jusqu'en ses moindres détails, — aussi bien, d'ailleurs, pour le Nouveau Testament que pour l'Ancien. Origène, par exemple, voit dans le morceau de bois dont Moïse se servit pour rendre douces des eaux amères (Ex 15,22-25) une allusion au bois de la croix; il voit dans le cordon de fil écarlate au moyen duquel Rahab fit reconnaître sa maison (Jos 2,18) une allusion au sang du Sauveur. On exploitait tous les détails susceptibles de fournir un point de contact entre l'épisode vétérotestamentaire et les réalités chrétiennes. On trouvait ainsi, dans chaque page de l'Ancien Testament, une multitude d'allusions directes et spécifiques au Christ et à la vie chrétienne, mais on courait le risque de détacher chaque détail de son contexte et de réduire à rien les rapports entre le texte biblique et la réalité concrète de l'histoire du salut. L'interprétation devenait arbitraire.
Assurément, l'enseignement proposé avait sa valeur, parce qu'il était animé par la foi et guidé par une connaissance d'ensemble de l'Écriture lue dans la Tradition. Mais cet enseignement n'était pas basé sur le texte commenté. Il lui était surajouté. Il était donc inévitable qu'au moment même où cette approche remportait ses plus beaux succès, elle entrât dans une crise irréversible.

4. Retour au sens littéral
Thomas d'Aquin perçut clairement l'inconsciente convention qui sous-tendait l'exégèse allégorique: le commentateur ne pouvait découvrir dans un texte que ce qu'il connaissait déjà auparavant et, pour le connaître, il avait dû le trouver dans le sens littéral d'un autre texte. D'où la conclusion tiré par Thomas d'Aquin: on ne peut pas argumenter valablement à partir du sens allégorique, mais seulement à partir du sens littéral.39
Commencée dès le Moyen Age, la remise en honneur du sens littéral n'a pas cessé depuis de se confirmer. L'étude critique de l'Ancien Testament est allée de plus en plus dans cette direction, aboutissant à la suprématie de la méthode historico-critique.
Un processus inverse a été ainsi mis en mouvement: le rapport entre l'Ancien Testament et les réalités chrétiennes a été restreint à un nombre limité de textes. Aujourd'hui, le risque est de tomber par là dans l'excès inverse, qui consiste à renier globalement, en même temps que les excès de la méthode allégorique, toute l'exégèse patristique et l'idée même d'une lecture chrétienne et christologique des textes de l'Ancien Testament. De là l'effort amorcé dans la théologie contemporaine, par des voies diverses qui n'aboutissent pas encore à un consensus, pour refonder une interprétation chrétienne de l'Ancien Testament qui soit exempte d'arbitraire et respectueuse du sens originaire.

5. Unité du dessein de Dieu et notion d'accomplissement

21. Le présupposé théologique de base est que le dessein salvifique de Dieu, qui culmine dans le Christ (cf Ep 1,3-14), est unitaire, mais s'est réalisé progressivement à travers le temps. L'aspect unitaire et l'aspect graduel sont importants l'un comme l'autre; de même, la continuité sur certains points et la discontinuité sur d'autres. Dès le début, l'agir de Dieu dans ses rapports avec les hommes est tendu vers sa plénitude finale et en conséquence, certains aspects qui seront constants commencent à se manifester: Dieu se révèle, appelle, confie des missions, promet, libère, fait alliance. Les premières réalisations, si provisoires et imparfaites qu'elles soient, laissent déjà entrevoir quelque chose de la plénitude définitive. Cela est particulièrement visible dans certains grands thèmes qui se développent à travers toute la Bible, de la Genèse à l'Apocalypse: le chemin, le banquet, l'habitation de Dieu parmi les hommes.
En procédant à une continuelle relecture des événements et des textes, l'Ancien Testament lui-même s'ouvre progressivement à une perspective d'accomplissement ultime et définitif. L'Exode, expérience originelle de la foi d'Israël (cf Dt 6,20-25; 26,5-9), devient le modèle d'ultérieures expériences de salut. La libération de l'exil

babylonien et la perspective d'un salut eschatologique sont décrits comme un nouvel Exode.40 L'interprétation chrétienne se situe dans cette ligne, mais avec la différence qu'elle voit l'accomplissement déjà réalisé substantiellement dans le mystère du Christ.
La notion d'accomplissement est une notion extrêmement complexe,41 qui peut facilement être faussée, si on insiste unilatéralement soit sur la continuité, soit sur la discontinuité. La foi chrétienne reconnaît l'accomplissement, dans le Christ, des Écritures et des attentes d'Israël, mais elle ne comprend pas l'accomplissement comme la simple réalisation de ce qui était écrit. Une telle conception serait réductrice. En réalité, dans le mystère du Christ crucifié et ressuscité, l'accomplissement s'effectue d'une manière imprévisible. Il comporte un dépassement.42 Jésus ne se limite pas à jouer un rôle déjà fixé — le rôle de Messie — mais il confère aux notions de Messie et de salut une plénitude qu'on ne pouvait pas imaginer à l'avance; il les remplit d'une réalité nouvelle; on peut même parler, à ce sujet, d'une « nouvelle création ».43 On aurait tort, en effet, de considérer les prophéties de l'Ancien Testament comme des sortes de photographies anticipées d'événements futurs. Tous les textes, y compris ceux qui, par la suite, ont été lus comme des prophéties messianiques, ont eu une valeur et une signification immédiates pour les contemporains, avant d'avoir une signification plus pleine pour les auditeurs futurs. Le messianisme de Jésus a un sens nouveau et inédit.
Le premier but du prophète est de mettre ses contemporains en mesure de comprendre les événements de leur temps avec le regard de Dieu. Il y a donc lieu de renoncer à l'insistance excessive, caractéristique d'une certaine apologétique, sur la valeur de preuve attribuée à l'accomplissement des prophéties. Cette insistance a contribué à rendre plus sévère le jugement des chrétiens sur les Juifs et sur leur lecture de l'Ancien Testament: plus on trouve évidente la référence au Christ dans les textes vétérotestamentaires et plus on estime inexcusable et obstinée l'incrédulité des Juifs.
Mais la constatation d'une discontinuité entre l'un et l'autre Testament et d'un dépassement des perspectives anciennes ne doit pas porter à une spiritualisation unilatérale. Ce qui est déjà accompli dans le Christ doit encore s'accomplir en nous et dans le monde. L'accomplissement définitif sera celui de la fin, avec la résurrection des morts, les cieux nouveaux et la terre nouvelle. L'attente juive messianique n'est pas vaine. Elle peut devenir pour nous chrétiens un puissant stimulant à maintenir vivante la dimension eschatologique de notre foi. Nous comme eux, nous vivons dans l'attente. La différence est que pour nous Celui qui viendra aura les traits de ce Jésus qui est déjà venu et est déjà présent et agissant parmi nous.

6. Perspectives actuelles

L'Ancien Testament possède en lui-même une immense valeur comme Parole de Dieu. Lire l'Ancien Testament en chrétiens ne signifie donc pas vouloir y trouver partout des références directes à Jésus et aux réalités chrétiennes. Certes, pour les chrétiens, toute l'économie vétérotestamentaire est en mouvement vers le Christ; si donc on lit l'Ancien Testament à la lumière du Christ, on peut, rétrospectivement, percevoir quelque chose de ce mouvement. Mais comme il s'agit d'un mouvement, d'une progression lente et difficile à travers l'histoire, chaque événement et chaque texte se situent à un point particulier du chemin, et à une distance plus ou moins grande de son aboutissement. Les relire rétrospectivement, avec des yeux de chrétien, signifie percevoir à la fois le mouvement vers le Christ et la distance par rapport au Christ, la préfiguration et la dissemblance. Inversement, le Nouveau Testament ne peut être pleinement compris qu'à la lumière de l'Ancien Testament.
L'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament est donc une interprétation différenciée selon les divers types de textes. Elle ne superpose pas confusément la Loi et l'Évangile, mais distingue avec soin les phases successives de l'histoire de la révélation et du salut. C'est une interprétation théologique, mais pleinement historique en même temps. Loin d'exclure l'exégèse historico-critique, elle la requiert.
Lorsque le lecteur chrétien perçoit que le dynamisme interne de l'Ancien Testament trouve son aboutissement en Jésus, il s'agit d'une perception rétrospective, dont le point de départ ne se situe pas dans les textes comme tels, mais dans les événements du Nouveau Testament proclamés par la prédication apostolique. On ne doit donc pas dire que le Juif ne voit pas ce qui était annoncé dans les textes, mais que le chrétien, à la lumière du Christ et dans l'Esprit, découvre dans les textes un surplus de sens qui y était caché.

7. Apport de la lecture juive de la Bible

22. Le bouleversement produit par l'extermination des Juifs (la shoa) au cours de la deuxième guerre mondiale a conduit toutes les Églises à repenser complètement leur rapport au judaïsme et, par conséquent, à reconsidérer leur interprétation de la Bible juive, l'Ancien Testament. Certains en sont venus à se demander si les chrétiens ne doivent pas se reprocher d'avoir accaparé la Bible juive en en faisant une lecture où aucun Juif ne se retrouve. Les chrétiens doivent-ils donc lire désormais cette Bible comme les Juifs, pour respecter réellement son origine juive?

A cette dernière question, des raisons herméneutiques obligent à donner une réponse négative. Car lire la Bible comme le judaïsme la lit implique nécessairement l'acceptation de tous les présupposés de celui-ci, c'est-à-dire l'acceptation intégrale de ce qui fait le judaïsme, notamment l'autorité des écrits et traditions rabbiniques, qui excluent la foi en Jésus comme Messie et Fils de Dieu.
Mais par rapport à la première question, la situation est différente, car les chrétiens peuvent et doivent admettre que la lecture juive de la Bible est une lecture possible, qui se trouve en continuité avec les Saintes Écritures juives de l'époque du second Temple, une lecture analogue à la lecture chrétienne, laquelle s'est développée parallèlement. Chacune de ces deux lectures est solidaire de la vision de foi respective dont elle est un produit et une expression. Elles sont, par conséquent, irréductibles l'une à l'autre.
Sur le plan concret de l'exégèse, les chrétiens peuvent, néanmoins, apprendre beaucoup de l'exégèse juive pratiquée depuis plus de deux mille ans et, de fait, ils ont appris beaucoup au cours de l'histoire.44 De leur côté, ils peuvent espérer que les Juifs pourront tirer profit, eux aussi, des recherches exégétiques chrétiennes.

B. Thèmes communs fondamentaux

1. Révélation de Dieu

23. Un Dieu qui parle aux hommes. Le Dieu de la Bible est un Dieu qui entre en communication avec les hommes et qui leur parle. Selon des modalités diverses, la Bible décrit l'initiative prise par Dieu de communiquer avec l'humanité en faisant choix du peuple d'Israël. Dieu fait entendre sa Parole soit directement, soit en se servant de porte-parole.
Dans l'Ancien Testament, Dieu se manifeste à Israël comme Celui qui lui parle. La parole divine prend la forme d'une promesse faite à Moïse de faire sortir d'Égypte le peuple d'Israël (Ex 3,7-17), promesse qui prend la suite de celles faites aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob pour leurs descendants.45 C'est encore une promesse que reçoit David en 2 S 7,1-17 au sujet d'une descendance qui lui succédera sur le trône.
Après la sortie d'Égypte, Dieu s'engage à l'égard de son peuple dans une alliance dont il prend à deux reprises l'initiative (Ex 19–24; 32–34). Dans ce cadre, Moïse reçoit de Dieu la Loi, souvent désignée comme « paroles de Dieu »,46 qu'il doit transmettre au peuple.
Porteur de la parole de Dieu, Moïse sera considéré comme un prophète 47 et même plus qu'un prophète (Nb 12,6-8). Au long de l'histoire du peuple, les prophètes se montrent conscients de transmettre la parole de Dieu. Les récits de vocations prophétiques montrent comment la parole de Dieu surgit, s'impose avec force et invite à une réponse. Des prophètes comme Isaïe, Jérémie ou Ézéchiel reconnaissent la parole de Dieu comme un événement qui a marqué leur vie.48 Leur message est le message de Dieu; accueillir leur message, c'est accueillir la parole de Dieu. Bien qu'elle se heurte à des résistances de la part de la liberté humaine, la parole de Dieu est efficace: 49 elle est une puissance œuvrant au cœur de l'histoire. Dans le récit de la création du monde par Dieu (Gn 1), on découvre que, pour Dieu, dire c'est faire.
Le Nouveau Testament prolonge cette perspective et l'approfondit. En effet, Jésus se fait le prédicateur de la parole de Dieu (Lc 5,1) et recourt à l'Écriture; il est reconnu comme prophète,50 mais il est plus qu'un prophète. Dans le IVe évangile, le rôle de Jésus est distingué de celui de Jean-Baptiste par une opposition entre l'origine terrestre du second et l'origine céleste du premier: « Celui qui vient du ciel [...] témoigne de ce qu'il a vu et de ce qu'il a entendu, [...] celui que Dieu a envoyé parle les paroles de Dieu » (Jn 3,31.32.34). Jésus n'est pas un simple messager; il a laissé transparaître son intimité avec Dieu. Comprendre la mission de Jésus, c'est avoir l'intelligence de sa condition divine. « Je n'ai pas parlé de moi-même », dit Jésus; « ce dont je parle, j'en parle comme le Père me l'a dit » (Jn 12,49.50). A partir de ce lien qui unit Jésus au Père, le IVe évangile confesse Jésus comme le Logos, « le Verbe », qui « s'est fait chair » (Jn 1,14).
Le début de l'épître aux Hébreux résume parfaitement le chemin parcouru: Dieu qui « a parlé autrefois aux pères dans les prophètes », « nous a parlé à nous dans un Fils » (Hb 1,1-2), ce Jésus dont nous parlent les évangiles et la prédication apostolique.

24. Le Dieu unique. L'affirmation la plus forte de la confession de foi juive est celle de Dt 6,4: « Écoute, Israël, le seigneur notre Dieu est le seigneur un », affirmation que l'on ne doit pas séparer de sa conséquence pour le fidèle: « et tu aimeras le seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton être et de toute ta force » (Dt 6,5).51 Seul Dieu d'Israël, le seigneur sera reconnu comme le seul Dieu de toute l'humanité à la fin des temps (Za 14,9). Dieu est un: cette proclamation relève du langage de l'amour (cf Ct 6,9). Dieu qui aime Israël est confessé comme unique et il appelle chacun à répondre à cet amour par un amour toujours plus unifié.
Israël est appelé à reconnaître que le Dieu qui l'a fait sortir d'Égypte est le seul à l'avoir arraché à la servitude. Seul ce Dieu a sauvé Israël et Israël doit exprimer sa foi en lui par la pratique de la Loi et par le culte.
L'affirmation « le seigneur est un » n'était pas, à l'origine, l'expression d'un monothéisme radical, car l'existence d'autres dieux n'était pas niée, comme le montre, par exemple, le Décalogue (Ex 20,3). A partir de l'exil, l'affirmation croyante tend à devenir une affirmation monothéiste radicale, qui s'exprime à travers des

expressions comme « néant sont les dieux » (Is 45,14) ou « il n'y en a pas d'autre ».52 Dans le judaïsme postérieur, l'expression de Dt 6,4 est une profession de foi monothéiste; elle est au cœur de la prière juive.
Dans le Nouveau Testament, l'affirmation de la foi juive est reprise en Mc 12,29 par Jésus lui-même, qui cite Dt 6,4-5, et par son interlocuteur juif, qui cite Dt 4,35. La foi chrétienne affirme, elle aussi, l'unicité de Dieu, car « il n'y a pas d'autre dieu que le Dieu unique ».53 Cette unicité de Dieu est fermement tenue alors même que Jésus est reconnu comme Fils (Rm 1,3-4), ne faisant qu'un avec le Père (Jn 10,30; 17,11). En effet, la gloire qui vient du Dieu unique Jésus la tient du Père en tant que « Fils unique plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14). Pour exprimer la foi chrétienne, Paul n'hésite pas à dédoubler l'affirmation de Dt 6,4 et à dire: « Pour nous, un seul Dieu, le Père [...] et un seul Seigneur, Jésus Christ » (1 Co 8,6).

25. Dieu créateur et providence. La Bible s'ouvre par ces mots: « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1); cette suscription domine le texte de Gn 1,1–2,4a, mais aussi la totalité de l'Écriture, qui rapporte les actes de la puissance divine. Dans ce texte inaugural, l'affirmation de la bonté de la création revient sept fois; elle en constitue un des refrains (Gn 1,4-31).
Avec des formulations différentes et dans des contextes divers, l'affirmation que Dieu est créateur revient avec constance. Ainsi, dans le récit de la sortie d'Égypte, Dieu a pouvoir sur le vent et la mer (Ex 14,21). Dans la prière d'Israël, Dieu est confessé comme « celui qui a fait le ciel et la terre ».54 L'action créatrice de Dieu fonde et assure le salut attendu, aussi bien dans la prière (Ps 121,2) que dans les oracles prophétiques, par exemple en Jr 5,22 et 14,22. En Is 40–55 cette action fonde l'espérance en un salut à venir.55 Les livres sapientiaux donnent à l'action créatrice de Dieu une position centrale.56
Le Dieu qui crée le monde par sa Parole (Gn 1) et qui donne à l'homme une haleine de vie (Gn 2,7) est aussi celui qui témoigne de sa sollicitude à chaque être humain dès sa conception.57
En dehors de la Bible hébraïque, on se doit de citer le texte de 2 M 7,28 où la mère des sept frères martyrs exhorte le dernier d'entre eux par ces mots: « Je te conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, contemple tout ce qui est en eux et reconnais que Dieu ne les a pas créés à partir de choses existantes ». La traduction latine de cette phrase parle de création ex nihilo, « à partir de rien ». Un aspect remarquable de ce texte est que le rappel de l'action créatrice de Dieu fonde ici la foi en la résurrection des justes. Il en est de même en Rm 4,17.
La foi en un Dieu créateur, victorieux des forces cosmiques et du mal, est devenue inséparable de la confiance en lui comme sauveur du peuple d'Israël ainsi que des personnes individuelles.58

26. Dans le Nouveau Testament, la conviction que tout ce qui existe est l'œuvre de Dieu provient en droite ligne de l'Ancien Testament. Elle semble si forte qu'elle n'a pas besoin de démonstration et que le vocabulaire de création est peu présent dans les évangiles. Toutefois on notera en Mt 19,4 la référence à Gn 1,27, qui parle de la création de l'homme et de la femme. De manière plus large, Mc 13,19 évoque « le commencement de la création que Dieu a créée ». Enfin Mt 13,35b parle, à propos des paraboles, « des choses cachées depuis la fondation du monde ».
Dans sa prédication, Jésus insiste beaucoup sur la confiance que l'homme doit avoir à l'égard de Dieu, de qui tout dépend: « Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez [...]. Regardez les oiseaux du ciel: ils ne sèment ni ne moissonnent [...] et votre Père céleste les nourrit ».59 La sollicitude du Dieu créateur s'étend aux méchants et aux bons sur qui « il fait se lever son soleil » et à qui il donne la pluie nécessaire à la fécondité du sol (Mt 5,45). La providence de Dieu s'exerce à l'égard de tous; pour les disciples de Jésus, cette conviction doit conduire à chercher « d'abord le Royaume de Dieu et sa justice » (Mt 6,33). Dans l'évangile de Matthieu, Jésus parle du « Royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde » (Mt 25,34). Le monde créé par Dieu est le lieu du salut de l'homme; il est en attente d'une complète « régénération » (Mt 19,28).
Partant de la Bible juive, qui affirme que Dieu a tout créé par sa parole, par son verbe,60 le prologue du IVe évangile proclame qu'« au commencement était le Verbe », que « le Verbe était Dieu » et que « tout fut par lui » et que « rien de ce qui fut ne fut sans lui » (Jn 1,1-3). Le Verbe vient dans le monde, mais le monde ne l'a pas reconnu (Jn 1,10). Malgré les obstacles mis par les hommes, le projet de Dieu est clairement défini en Jn 3,16: « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle ». De cet amour de Dieu, Jésus témoigne jusqu'au bout (Jn 13,1). Après la résurrection, Jésus « souffla » sur les disciples, renouvelant l'acte de Dieu lors de la création de l'homme (Gn 2,7), ce qui suggère qu'une nouvelle création sera l'œuvre de l'Esprit Saint (Jn 20,22).
Dans un autre langage, le livre de l'Apocalypse offre une perspective proche. Le Dieu créateur (Ap 4,11) est à l'origine d'un projet de salut qui ne peut être réalisé que par l'Agneau « comme immolé » (Ap 5,6), accomplissant le mystère pascal, lui qui est « le Principe de la création de Dieu » (Ap 3,14). Au terme de l'histoire, la victoire sur les forces du mal ira de pair avec le surgissement d'une nouvelle création, qui aura pour lumière Dieu lui-même 61 et n'aura plus besoin de temple, car le Dieu tout-puissant et l'Agneau seront le Temple de la cité céleste, la Jérusalem nouvelle (Ap 21,2.22).

Dans les épîtres pauliniennes, la place de la création est également importante. On connaît le raisonnement de Paul en Rm 1,20-21 à propos des païens. L'apôtre affirme que « depuis la création du monde, les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence » et donc que les païens sont « inexcusables » de n'avoir pas rendu gloire à Dieu et d'avoir « servi la créature au lieu du Créateur » (Rm 1,25; cf Sg 13,1-9). La créature a été livrée « à la servitude de la corruption » (Rm 8,20-21). On ne peut pas pour autant la rejeter comme mauvaise. En 1 Tim 4,4 il est affirmé que « tout ce que Dieu a créé est bon et rien n'est à rejeter, si on le prend avec action de grâces ».
Dans l'acte de créer, le rôle attribué dans l'Ancien Testament à la Sagesse est attribué dans le Nouveau Testament à la personne du Christ, Fils de Dieu. Comme pour le « Verbe » dans le prologue de Jean (1,3), il s'agit d'une médiation universelle, exprimée en grec par la préposition dia, qu'on retrouve aussi en He 1,2. Associé au « Père, de qui tout (provient) » se trouve « Jésus Christ, par qui tout (provient) » (1 Co 8,6). Développant ce thème, l'hymne de Col 1,15-20 affirme que « tout fut créé en lui » et que « tout a été créé par lui et pour lui; il est avant toutes choses et toutes tiennent ensemble en lui » (Col 1,16-17).
D'autre part, la résurrection du Christ est comprise comme l'inauguration d'une nouvelle création, de sorte que « si quelqu'un est en Christ, il est nouvelle création ».62 Face à la multiplication du péché des hommes, le projet de Dieu en Christ était de réaliser une nouvelle création. Nous reprendrons ce thème plus loin, après avoir parlé de la situation de l'humanité.

2. La personne humaine: grandeur et misère
a) Dans l'Ancien Testament

27. Il est courant de parler, en une seule expression, de « grandeur et misère » des personnes humaines. Dans l'Ancien Testament, on ne rencontre pas ces deux termes pour caractériser la condition humaine, mais on trouve des expressions correspondantes: dans les trois premiers chapitres de la Genèse, l'homme et la femme sont, d'une part « créés à l'image de Dieu » (Gn 1,27), mais aussi, d'autre part, « bannis du jardin d'Éden » (Gn 3,24), pour avoir été indociles à la parole de Dieu. Ces chapitres commandent la lecture de la Bible tout entière. Chacun y est invité à reconnaître les traits essentiels de sa situation et le fond de décor de toute l'histoire du salut.
Créés à l'image de Dieu: affirmée bien avant la vocation d'Abraham et l'élection d'Israël, cette caractéristique s'applique aux hommes et aux femmes de tous les temps et de tous les lieux (Gn 1,26-27) 63 et leur attribue la plus haute dignité. L'expression peut avoir pour origine l'idéologie royale des nations qui entouraient Israël, spécialement l'Égypte, où le Pharaon était considéré comme l'image vivante du dieu, chargée de l'entretien et du renouvellement du cosmos. Mais la Bible a fait de cette métaphore une catégorie fondamentale pour la définition de toute personne humaine. Les paroles de Dieu: « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur... » (Gn 1,26) présentent les êtres humains comme des créatures de Dieu dont la tâche est de gouverner la terre que Dieu a créée et peuplée. En tant qu'images de Dieu et intendants du Créateur, les êtres humains deviennent destinataires de sa parole et sont appelés à lui être dociles (Gn 2,15-17). On voit en même temps que les personnes humaines existent comme hommes et femmes, et ont pour tâche de servir la vie. Dans l'affirmation: « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; homme et femme il les créa » (Gn 1,27), la différenciation des sexes est mise en parallèle avec la ressemblance par rapport à Dieu. En outre, la procréation humaine se trouve en connexion étroite avec la tâche de gouverner la terre, comme le montre la bénédiction divine du premier couple humain: « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la; dominez sur... » (1,28). Ainsi la ressemblance avec Dieu, l'association de l'homme avec la femme et le gouvernement du monde sont intimement liés.
L'étroite connexion entre le fait d'être créé à l'image de Dieu et celui d'avoir autorité sur le monde comporte plusieurs conséquences. En premier lieu, l'application universelle de ces caractéristiques exclut toute supériorité d'un groupe ou d'un individu humain sur un autre. Toutes les personnes humaines sont à l'image de Dieu et toutes sont chargées de continuer l'œuvre ordonnatrice du Créateur. En second lieu, des dispositions sont prises en vue de la co-existence harmonieuse de tous les vivants dans la recherche des moyens nécessaires à leur subsistance: Dieu assigne leur nourriture aux hommes et aux bêtes (Gn 1,29-30).64 En troisième lieu, la vie des personnes humaines est dotée d'un certain rythme. En plus du rythme du jour et de la nuit, des mois lunaires et des années solaires (Gn 1,14-18), Dieu établit un rythme hebdomadaire avec repos le septième jour, fondement du sabbat (Gn 2,1-3). En respectant le sabbat (Ex 20,8-11), les maîtres de la terre rendent hommage à leur Créateur.

28. La misère humaine trouve son expression biblique exemplaire dans l'histoire du premier péché, au jardin d'Éden, et de son châtiment. Le récit de Gn 2,4b–3,24 complète celui de Gn 1,1–2,4a en montrant comment, dans une création qui était « bonne » 65 et même, une fois achevée par la création de l'homme, « très bonne » (Gn 1,31), la misère s'est introduite.

Le récit précise la tâche confiée d'abord à l'homme, « cultiver et garder » le jardin d'Éden (Gn 2,15) et il lui ajoute la défense de « manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (2,16-17). Cette norme implique que servir Dieu et observer ses commandements est le corrélatif du pouvoir de dominer la terre (1,26.28).

L'homme se met d'abord à réaliser les intentions de Dieu, en donnant des noms aux animaux (2,18-20), puis en accueillant la femme comme un don de Dieu (2,23). Dans l'épisode de la tentation, au contraire, le couple humain cesse d'agir selon les ordres de Dieu. En mangeant du fruit de l'arbre, la femme et l'homme cèdent à la tentation de vouloir être comme Dieu et de s'approprier une « connaissance » qui appartient à Dieu seul (3,5-6). La conséquence est qu'ils cherchent à éviter une confrontation avec Dieu. Mais leur tentative de se cacher révèle la folie du péché, car elle les laisse dans le lieu même où la voix de Dieu peut les atteindre (3,8). La question de Dieu qui inculpe l'homme: « Où es-tu? » suggère que celui-ci n'est pas présent là où il devrait l'être: à la disposition de Dieu et appliqué à sa tâche (3,9). L'homme et la femme s'aperçoivent qu'ils sont nus (3,7-10), ce qui veut dire qu'ils ont perdu la confiance l'un envers l'autre et envers l'harmonie de la création.

Par son verdict, Dieu redéfinit les conditions de vie des êtres humains, non la relation entre lui et eux (3,17-19). D'autre part, l'homme perd sa tâche particulière dans le jardin d'Éden, mais non celle de travailler (3,17-19.23). Celle-ci est maintenant orientée vers le « sol » (3,23; cf 2,5). En d'autres termes, Dieu continue à donner une mission à la personne humaine. Pour « soumettre la terre et dominer » (1,28), l'homme doit travailler (3,23).

Mais désormais, la « peine » est la compagne inséparable de la femme (3,16) et de l'homme (3,17); la mort est leur destin (3,19). Entre l'homme et la femme la relation est détériorée. Le mot « peine » est associé à la grossesse et à l'enfantement (3,16) et, d'autre part, à la fatigue physique et mentale occasionnée par le travail (3,17).66 Paradoxalement, dans ce qui de soi est source de joie profonde, l'enfantement et la productivité, vient s'introduire la douleur. Le verdict relie cette « peine » à leur existence sur le « sol », qui endure la malédiction pour leur péché (3,17-18). Il en est de même pour la mort: la fin de la vie humaine est appelée retour « au sol », dont l'homme a été tiré pour remplir sa tâche.67 En Gn 2–3, l'immortalité semble être reliée à l'existence dans le jardin d'Éden et conditionnée par le respect de l'interdiction de manger de l'arbre de la « connaissance ». Cette interdiction ayant été violée, l'accès à l'arbre de vie (2,9) est désormais fermé (3,22). En Sg 2,23-24, l'immortalité est associée à la ressemblance avec Dieu; « la mort est entrée dans le monde par la jalousie du diable »; le lien est ainsi établi entre Gn 1 et Gn 2–3.

Créé à l'image de Dieu et chargé de cultiver le sol, le couple humain a le grand honneur d'être appelé à compléter l'action créatrice de Dieu en prenant soin des créatures (Sg 9,2-3). Refuser d'écouter la voix de Dieu et lui préférer celle de telle ou telle créature, relève de la liberté de l'être humain; subir la peine et la mort est la conséquence de cette option prise par les personnes elles-mêmes. La « misère » est devenue un aspect universel de la condition humaine, mais cet aspect est secondaire et n'abolit pas l'aspect de « grandeur », voulu par Dieu dans son projet créateur.

Les chapitres suivants de la Genèse montrent jusqu'à quel point le genre humain peut sombrer dans le péché et la misère: « La terre s'était corrompue devant Dieu et s'était remplie de violence [...]. Toute chair avait perverti sa conduite sur la terre » (Gn 6,11-12), de sorte que Dieu décida le déluge. Mais un homme au moins, Noé, ainsi que sa famille, « marchait avec Dieu » (6,9) et Dieu le choisit pour être à l'origine d'un nouveau départ de l'humanité. Dans sa postérité, Dieu choisit Abraham, lui ordonne de quitter son pays et lui promet de « rendre grand son nom » (12,2). Le projet de Dieu se révèle, dès ce moment, universel, car en Abraham « seront bénies toutes les familles de la terre » (12,3). L'Ancien Testament montre ensuite comment ce projet a traversé les siècles, dans une alternance de moments de misère et de grandeur. Jamais Dieu ne s'est résigné à laisser son peuple dans la misère. Toujours il l'a remis sur le chemin de la vraie grandeur, au profit de l'humanité entière.

A ces traits fondamentaux, il convient d'ajouter que l'Ancien Testament ne méconnaît ni les aspects décevants de l'existence humaine (cf Qohélet), ni le problème lancinant de la souffrance des innocents (cf surtout Job), ni le scandale des persécutions subies par les justes (cf l'histoire d'Élie, de Jérémie et des Juifs persécutés par Antiochus). Mais dans tous ces cas, surtout dans le dernier, loin de mettre obstacle à la grandeur humaine, l'affrontement de la misère la rehausse paradoxalement.

b) Dans le Nouveau Testament

29. L'anthropologie du Nouveau Testament se base sur celle de l'Ancien Testament. Elle témoigne de la grandeur de la personne humaine, créée à l'image de Dieu (Gn 1,26-27), et de sa misère, provoquée par l'indéniable réalité du péché, qui fait de l'homme une caricature de lui-même.

Grandeur de l'être humain. Dans les évangiles, la grandeur de l'être humain ressort de la sollicitude de Dieu pour lui, sollicitude bien plus attentive que pour les oiseaux du ciel ou les fleurs des champs (Mt 6,30); elle ressort d'autre part de l'idéal qui lui est proposé: devenir miséricordieux comme lui (Lc 6,36), parfait comme il est parfait (Mt 5,45.48). L'être humain, en effet, est un être spirituel, qui « ne vivra pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4,4; Lc 4,4). Effectivement, la faim de la parole de Dieu attire

les foules vers Jean Baptiste d'abord (Mt 3,5-6 et par.), vers Jésus ensuite.68 Une perception du divin les attirait. Image de Dieu, la personne humaine est attirée par Dieu. Même des païens sont capables d'une grande foi.69

L'apôtre Paul est celui qui a le plus approfondi la réflexion anthropologique. « Apôtre des nations » (Rm 11,13), il a compris que toutes les personnes humaines sont appelées par Dieu à une gloire très haute (1 Th 2,12), celle de devenir enfants de Dieu,70 aimés par lui (Rm 5,8), membres du corps du Christ (1 Co 12,27), remplis de l'Esprit Saint (1 Co 6,19). On ne peut imaginer plus haute dignité.

Le thème de la création des personnes humaines à l'image de Dieu est repris par Paul de plusieurs façons. En 1 Co 11,7 l'apôtre l'applique à l'homme, « qui est image et gloire de Dieu ». Mais ailleurs, il l'applique au Christ, « qui est image de Dieu ».71 La vocation des personnes humaines appelées par Dieu est alors de devenir « semblables à l'image de son Fils, pour qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères » (Rm 8,29). C'est par la contemplation de la gloire du Seigneur qu'est donnée cette ressemblance (2 Co 3,18; 4,6). Commencée en cette vie, la transformation s'achève dans l'autre, quand « nous porterons l'image de l'homme céleste » (1 Co 15,49); la grandeur de la personne humaine atteindra alors son apogée.

30. Misère de l'être humain. La situation pitoyable de l'humanité apparaît de bien des façons dans le Nouveau Testament. On y voit clairement que la terre n'est pas un paradis! Les évangiles nous montrent à plusieurs reprises un long cortège de maladies et d'infirmités qui affligent une multitude de personnes.72 Dans les évangiles, la possession démoniaque exprime la servitude profonde dans laquelle la personne tout entière peut tomber (Mt 8,28-34 et par.). La mort frappe et plonge dans l'affiction.73

Mais c'est surtout la misère morale qui retient l'attention. On voit que l'humanité se trouve dans une situation de péché qui provoque des risques extrêmes.74 En conséquence, l'appel à la conversion se fait pressant. La prédication de Jean Baptiste le fait retentir avec force dans le désert; 75 Jésus prend ensuite le relais; « il proclamait l'évangile de Dieu et disait: [...] convertissez-vous et croyez à l'évangile » (Mc 1,14-15); « il parcourait toutes les villes et les villages » (Mt 9,35). Il dénonçait le mal « qui sort de l'être humain » et le « souille » (Mc 7,20). « En effet, c'est de l'intérieur, c'est du cœur des humains que sortent les intentions mauvaises, inconduite, vols, meurtres, adultères, cupidités, perversités, ruse, débauche, envie, injures, vanité, déraison. Tout ce mal sort de l'intérieur et rend l'être humain impur ».76 Dans la parabole du fils prodigue, Jésus décrit l'état misérable où la personne humaine se trouve réduite, lorsqu'elle s'éloigne de la maison du Père (Lc 15,13-16).

Il parlait, d'autre part, des persécutions subies par les personnes qui se vouent au service de la « justice » (Mt 5,10) et annonçait que ses disciples seraient persécutés.77 Lui-même l'était (Jn 5,16); on cherchait à le faire périr.78 Cette intention homicide finit par trouver les moyens de se réaliser. La passion de Jésus fut alors une manifestation extrême de la misère morale de l'humanité. Rien n'y manqua: trahison, reniement, abandon, procès et condamnation injustes, outrages et mauvais traitements, supplice cruel accompagné de dérisions. La méchanceté humaine se déchaîna contre « le Saint et le Juste » (Ac 3,14) et le mit dans un état de misère horrible.

C'est dans la Lettre de Paul aux Romains qu'on trouve la description la plus sombre de la misère morale de l'humanité (Rm 1,18–3,20) et l'analyse la plus pénétrante de la condition de l'homme pécheur (Rm 7,14-25). Le tableau que l'apôtre dresse de « toute l'impiété et injustice des hommes qui retiennent la vérité captive de l'injustice » est vraiment accablant. Le refus de rendre gloire à Dieu et de le remercier aboutit à un complet aveuglement et aux pires perversions (1,21-32). Paul se préoccupe de montrer que la misère morale est universelle et que le Juif n'en est pas exempt, malgré le privilège qu'il a de connaître la Loi (2,17-24). Il appuie sa thèse sur une longue série de textes de l'Ancien Testament, qui déclarent que tous les hommes sont pécheurs (3,10-18): « Il n'y a pas de juste, pas même un seul ».79 L'aspect exclusif de cette négation n'est assurément pas le fruit de l'expérience. Il a plutôt le caractère d'une intuition théologique de ce que l'homme devient sans la grâce de Dieu: le mal est au cœur de chacun (cf Ps 51,7). Cette intuition est renforcée chez Paul par la conviction que le Christ « est mort pour tous »; 80 tous avaient donc besoin de rédemption. Si le péché n'était pas universel, il y aurait des gens qui n'auraient pas besoin de rédemption.

La Loi ne portait pas remède au péché, car l'homme pécheur, même s'il reconnaît que la Loi est bonne et voudrait l'observer, est réduit à constater: « Le bien que je veux, je ne le fais pas, et le mal que je ne veux pas, je le fais » (Rm 7,19). La puissance du péché se sert de la Loi elle-même pour manifester davantage toute sa virulence, en la faisant violer (7,13). Et le péché produit la mort,81 ce qui provoque, de la part de l'homme pécheur, un cri de détresse: « Misérable homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? » (Rm 7,24). Ainsi se manifeste le besoin urgent de la rédemption.

Dans un tout autre registre, mais avec plus de vigueur encore, l'Apocalypse témoigne, elle aussi, des ravages que le mal produit dans le monde des humains. Elle décrit « Babylone », « la grande prostituée », qui a entraîné dans ses abominations « les rois de la terre » et « les habitants de la terre » et qui est « ivre du sang des saints et du sang des témoins de Jésus » (Ap 17,1-6). « Ses péchés se sont accumulés jusqu'au ciel » (18,5). Le mal déclenche de terribles calamités. Mais il n'aura pas le dernier mot. Babylone s'écroule (18,2). Du ciel

descend « la cité sainte, la Jérusalem nouvelle », « demeure de Dieu avec les hommes » (21,2-3). A la prolifération du mal s'oppose le salut qui vient de Dieu.

3. Dieu, libérateur et sauveur

a) Dans l'Ancien Testament

31. Dès le début de son histoire, lors de la sortie d'Égypte, Israël a fait l'expérience du seigneur comme libérateur et sauveur: tel est le témoignage de la Bible, qui décrit comment Israël a été arraché à la domination égyptienne lors de la traversée de la mer (Ex 14,21-31). La traversée miraculeuse de la mer devint un des thèmes principaux de la louange de Dieu.82 En lien avec l'entrée d'Israël dans la terre promise (Ex 15,17), la sortie d'Égypte devint l'affirmation principale de la confession de foi.83

Une signification théologique doit être reconnue aux formulations dont se sert l'Ancien Testament pour exprimer l'intervention du Seigneur en cet événement salvifique, fondamental pour Israël: le seigneur « a fait sortir » Israël d'Égypte, « la maison de servitude » (Ex 20,2; Dt 5,6), il l'a « fait monter » vers une « terre bonne et vaste, ruisselante de lait et de miel » (Ex 3,8.17), il l'a « arraché » à ses oppresseurs (Ex 6,6; 12,27), il l'a « racheté », comme on rachète des esclaves (p~d~h: Dt 7,8) ou en faisant valoir un droit de parenté (g~'al: Ex 6,6; 15,13).

Dans la Terre de Canaan, en continuité avec l'expérience de la sortie d'Égypte, Israël bénéficie de nouveau de l'intervention libératrice et salvatrice de Dieu. Opprimé par des peuples ennemis par suite de son infidélité envers Dieu, Israël appelle celui-ci à l'aide. Le Seigneur suscite alors un « juge » comme « sauveur ».84

Dans la triste situation de l'exil — après la perte de la Terre —, le Second Isaïe, prophète dont on ignore le nom, eut à annoncer aux exilés un message inouï: le Seigneur allait répéter son intervention libératrice initiale — celle de la sortie d'Égypte — et même la surpasser. A la descendance de ses élus, Abraham et Jacob (Is 41,8), il allait se manifester comme « rédempteur » (g(o-)"l), en la reprenant à ses propriétaires étrangers, les Babyloniens.85 « C'est moi, c'est moi qui suis le seigneur; en dehors de moi, pas de sauveur; c'est moi qui ai annoncé et donné le salut » (Is 43,11-12). Comme « sauveur » et « rédempteur » d'Israël, le seigneur sera reconnu par tous les mortels (Is 49,26).

Après le retour des exilés, présenté comme imminent par le Second Isaïe et bientôt devenu effectif — mais d'une manière peu spectaculaire —, l'espoir d'une libération eschatologique se fit jour: des héritiers spirituels du prophète exilique annoncèrent l'accomplissement, encore à venir, de la rédemption d'Israël comme intervention divine de la fin des temps.86 C'est aussi comme sauveur d'Israël que peut être présenté le prince messianique de la fin des temps (Mi 4,14–5,5).

Dans de nombreux psaumes, le salut prend un aspect individuel. Aux prises avec la maladie ou avec des menées hostiles, l'Israélite a la possibilité d'invoquer le Seigneur pour obtenir d'être préservé de la mort ou de l'oppression.87 Il peut aussi demander l'aide de Dieu pour le roi (Ps 20,10). Il a confiance en l'intervention salvatrice de Dieu (Ps 55,17-19). En retour, les fidèles et en particulier le roi (Ps 18 = 2 S 22) rendent grâces au Seigneur pour l'aide obtenue et pour la fin de l'oppression.88

Israël espère, en outre, que le Seigneur le « rachètera de toutes ses fautes » (Ps 130,8).

En quelques textes, apparaît l'idée d'un salut après la mort. Ce qui pour Job n'était qu'une lueur d'espoir (« Mon rédempteur est vivant »: Jb 19,25) devient une ferme espérance dans un psaume: « Mais Dieu rachètera ma vie au pouvoir des enfers; oui, il me prendra » (Ps 49,16). En Ps 73,24 le psalmiste dit de même: « Puis tu me prendras dans la gloire ». Dieu peut donc, non seulement juguler la puissance de la mort et l'empêcher de séparer de lui son fidèle (Ps 6,5-6), mais de plus conduire celui-ci au delà de la mort à une participation à sa gloire.

Le Livre de Daniel et les écrits deutérocanoniques reprennent le thème du salut et lui donnent de nouveaux développements. Selon l'attente apocalyptique, la glorification des « gens réfléchis » (Dn 12,3) — il s'agit sans doute des gens fidèles à la Loi malgré la persécution — fera suite à la résurrection des morts (12,2). Le ferme espoir d'une résurrection des martyrs « pour une vie éternelle » (2 M 7,9) s'exprime avec force dans le Second Livre des Maccabées.89 Selon le Livre de la Sagesse, « les hommes furent instruits [...] et sauvés par la Sagesse » (Sg 9,19). Parce que le juste est « fils de Dieu », Dieu « viendra à son secours et l'arrachera aux mains de ses adversaires » (2,18), en le préservant de la mort ou en le sauvant au delà de la mort, car « l'espérance » des justes est « pleine d'immortalité » (3,4).

b) Dans le Nouveau Testament

32. Le Nouveau Testament se situe en continuité avec l'Ancien Testament pour présenter Dieu comme sauveur. Dès le début de l'évangile de Luc, Marie exalte Dieu, son « sauveur » (Lc 1,47) et Zacharie bénit « le Seigneur, le Dieu d'Israël, parce qu'il a [...] effectué une rédemption pour son peuple » (Lc 1,68); le thème du salut revient quatre fois dans le « Benedictus » 90 avec des précisions successives: on passe du désir d'être délivré de ses ennemis (1,71.74) à celui d'être délivré de ses péchés (1,77). Paul proclame que l'évangile est « puissance de Dieu pour le salut de tout croyant » (Rm 1,16).

Dans l'Ancien Testament, pour réaliser la libération et le salut, Dieu se sert d'instruments humains qui, nous l'avons vu, reçoivent parfois le titre de sauveur, donné plus souvent à Dieu lui-même. Dans le Nouveau Testament, le titre de « rédempteur » (lytrotes), qui n'apparaît qu'une fois, est attribué à Moïse, envoyé comme tel par Dieu (Ac 7,35).91 Quant au titre de « sauveur », il est attribué à Dieu et à Jésus. Le nom même de Jésus évoque le salut donné par Dieu, le premier évangile le fait aussitôt remarquer et précise qu'il s'agira d'un salut spirituel: l'enfant conçu par la vierge Marie recevra « le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1,21). Dans l'évangile de Luc, les anges annoncent aux bergers: « Il vous est né aujourd'hui un sauveur » (Lc 2,11). Le IVe évangile ouvre une perspective plus large en faisant proclamer par des Samaritains que Jésus « est vraiment le sauveur du monde » (Jn 4,42).
On constate que, dans les évangiles, les Actes des Apôtres et les Lettres pauliniennes incontestées, le Nouveau Testament est fort discret quant à l'usage du titre de sauveur.92 On explique cette discrétion par le fait que ce titre était largement utilisé dans le monde hellénistique; il y était donné à des dieux comme Asclépios, un dieu guérisseur, et à des souverains divinisés qui se présentaient comme les sauveurs du peuple. Il pouvait donc paraître ambigu. En outre, la notion de salut, dans le monde grec, avait une forte connotation individualiste et physique, alors que la notion néotestamentaire, héritée de l'Ancien Testament, avait une amplitude collective et une ouverture spirituelle. Mais avec le temps, le risque d'ambiguïté disparut. Les Lettres pastorales et la 2e de Pierre utilisent souvent le titre de sauveur, en l'appliquant soit à Dieu, soit au Christ.93
Dans la vie publique de Jésus, la force de salut qui se trouve en lui ne se manifeste pas seulement au plan spirituel, comme en Lc 19,9-10, mais aussi — et souvent — au plan corporel. Jésus sauve les malades en les guérissant; 94 il fait remarquer: « C'est ta foi qui t'a sauvé ».95 Ses disciples l'implorent de les sauver du danger et il les sauve.96 Il libère même de la mort.97 Lorsqu'il est sur la croix, ses adversaires lui rappellent par dérision qu'« il a sauvé les autres » et ils le défient de « se sauver lui-même en descendant de la croix ».98 Mais Jésus refuse pour lui-même ce genre de salut, car il est venu pour « donner sa vie en rançon (lytron: moyen de libération) pour la multitude ».99 On avait voulu faire de lui un libérateur national, 100 mais il avait refusé. C'est un autre genre de salut qu'il apportait.
La relation entre le salut et le peuple juif devient l'objet explicite de la réflexion théologique de Jean: « Le salut provient des Juifs » (Jn 4,22). Cette affirmation de Jésus se situe dans un contexte d'opposition entre le culte juif et le culte samaritain, opposition qui sera dépassée du fait de l'instauration d'une adoration « en esprit et en vérité » (4,23). A la fin de l'épisode, les Samaritains reconnaissent que Jésus est « le sauveur du monde » (Jn 4,42).
Le titre de sauveur est attribué spécialement à Jésus ressuscité, car, par la résurrection, « Dieu l'a exalté par sa droite comme chef et sauveur, pour donner à Israël la conversion et le pardon des péchés » (Ac 5,31). « En aucun autre il n'y a le salut » (4,12). La perspective est eschatologique. « Sauvez-vous », disait Pierre, « de cette génération dévoyée » (Ac 2,40) et Paul présentait Jésus ressuscité, aux Gentils convertis, comme celui « qui nous arrache à la colère qui vient »(1 Th 1,10). « Puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés par lui de la colère » (Rm 5,9).
Ce salut était promis au peuple d'Israël, mais les « nations » peuvent désormais y avoir part, car l'évangile est « une puissance de Dieu pour le salut de tout croyant, le Juif d'abord ainsi que le Grec ». 101 L'espérance de salut, qui s'exprime si souvent et si vigoureusement dans l'Ancien Testament, trouve son accomplissement dans le Nouveau.

4. L'élection d'Israël
a) Dans l'Ancien Testament

33. Dieu est libérateur et sauveur avant tout d'un petit peuple — situé, avec d'autres, entre deux grands empires — parce qu'il a choisi ce peuple pour lui, le mettant à part en vue d'une relation spéciale avec lui et d'une mission dans le monde. L'idée de l'élection est fondamentale pour la compréhension de l'Ancien Testament et de toute la Bible.
L'affirmation selon laquelle le seigneur a « choisi » (bahar) Israël est une dominante de l'enseignement du Deutéronome. Le choix que le Seigneur a fait d'Israël s'est manifesté par l'intervention divine pour le libérer de l'Égypte et par le don d'une terre. Le Deutéronome nie expressément que le choix divin ait été motivé par la grandeur d'Israël ou sa perfection morale: « Reconnais que ce n'est pas à cause de ta justice que le seigneur ton Dieu te donne ce bon pays, car tu es un peuple à la nuque raide » (9,6). La seule base du choix de Dieu a été son amour et sa loyauté: « c'est parce qu'il vous aime et tient le serment fait à vos pères » (7,8).
Choisi par Dieu, Israël est appelé à être un « peuple saint » (Dt 7,6; 14,2). Le mot « saint » q~dôš)exprime une situation qui consiste négativement à être séparé de ce qui est profane et positivement à être consacré au service de Dieu. En utilisant l'expression « peuple saint », le Deutéronome met en grand relief la situation unique d'Israël, nation introduite dans le domaine du sacré, devenue propriété particulière de Dieu et objet de sa spéciale protection. En même temps, est soulignée l'importance de la réponse d'Israël à l'initiative divine et donc la nécessité d'une conduite appropriée. De cette façon, la théologie de l'élection met en lumière à la fois

le statut distinctif et la spéciale responsabilité du peuple qui, parmi tous les autres, a été choisi pour être la possession personnelle de Dieu 102 et pour être saint, car Dieu est saint. 103

Dans le Deutéronome, le thème de l'élection ne concerne pas uniquement le peuple. Une des exigences les plus fondamentales de ce livre est que le culte du Seigneur soit célébré au lieu que le Seigneur aura choisi. L'élection du peuple apparaît dans l'introduction parénétique aux lois, mais, dans les lois elles-mêmes, c'est sur le sanctuaire unique que se concentre l'élection divine. 104 D'autres livres précisent le lieu où se trouve ce sanctuaire et mettent ce choix divin en relation avec l'élection d'une tribu et d'une personne. La tribu choisie est celle de Juda, de préférence à Éphraïm, 105 la personne choisie est David. 106 Celui-ci s'empare de Jérusalem et de la forteresse de Sion, qui devient « Cité de David » (2 S 5,6-7); il y fait transporter l'arche d'alliance (2 S 6,12). C'est ainsi que le Seigneur a choisi Jérusalem (2 Ch 6,5) et, plus précisément, Sion (Ps 132,13), pour sa demeure.

En des époques troublées et tourmentées, alors que l'avenir semblait fermé pour les Israélites, la certitude d'être le peuple élu de Dieu soutint leur espérance dans la miséricorde de Dieu et dans sa fidélité à ses promesses. Durant l'exil, le Second Isaïe reprend le thème de l'élection 107 pour consoler les exilés, qui avaient l'impression d'avoir été abandonnés par Dieu (Is 49,14). L'exécution du jugement de Dieu n'avait pas mis fin à l'élection d'Israël; celle-ci restait valide, car elle s'appuyait sur l'élection des patriarches. 108 A l'idée d'élection, le Second Isaïe relie celle de service, en présentant Israël comme « Serviteur du seigneur »,109 destiné à être « la lumière des nations » (49,6). Ces textes montrent clairement que l'élection, base d'espérance, comportait une responsabilité: Israël devait être, devant les nations, le « témoin » du Dieu unique. 110 En portant ce témoignage, le Serviteur arrivera à connaître le seigneur tel qu'il est (43,10).

L'élection d'Israël n'implique pas le rejet des autres nations. Au contraire, le présupposé est que les autres nations appartiennent aussi à Dieu, car « la terre lui appartient et tout ce qui s'y trouve » (Dt 10,14), et Dieu « a donné aux nations leur patrimoine » (32,8). Lorsque Israël est appelé par Dieu « mon fils aîné » (Ex 4,22; Jr 31,9) ou « les prémices de sa moisson » (Jr 2,3), ces métaphores impliquent que les autres nations font également partie de la famille et de la moisson de Dieu. Cette interprétation de l'élection est typique de la Bible dans son ensemble.

34. Dans sa doctrine de l'élection d'Israël, le Deutéronome, nous l'avons dit, met l'accent sur l'initiative divine, mais aussi sur l'aspect exigeant de la relation entre Dieu et son peuple. La foi en l'élection pouvait, néanmoins, se durcir en orgueilleux sentiment de supériorité. Les prophètes se sont préoccupés de lutter contre cette déviation. Un oracle d'Amos relativise l'élection et attribue à d'autres nations le privilège d'un exode comparable à celui dont Israël a été le bénéficiaire (Am 9,7). Un autre oracle déclare que l'élection a comme conséquence, de la part de Dieu, une plus stricte sévérité: « Vous seuls, je vous ai connus entre toutes les familles de la terre; c'est pourquoi je vais venir sanctionner toutes vos iniquités » (Am 3,2). Amos maintient que le Seigneur a choisi Israël d'une manière spéciale et unique. Dans ce contexte, le verbe « connaître » a un sens plus profond et plus intime que celui d'une prise de conscience de l'existence. Il exprime une relation personnelle intime plutôt qu'une simple opération intellectuelle. Mais cette relation porte avec elle des exigences morales spécifiques. Étant peuple de Dieu, Israël doit vivre en peuple de Dieu. S'il manque à ce devoir, il recevra la « visite » d'une justice divine plus stricte que pour les autres nations.

Pour Amos, il était clair qu'élection signifie responsabilité plutôt que privilège. Évidemment, le choix vient en premier lieu et l'exigence en second. Il n'en est pas moins vrai que l'élection d'Israël par Dieu implique un niveau plus haut de responsabilité. En le rappelant, le prophète éliminait l'illusion qui faisait croire que le peuple élu avait prise sur Dieu.

L'indocilité obstinée du peuple et de ses rois provoqua la catastrophe de l'exil, annoncée par les prophètes. « Le seigneur décida: J'écarterai également Juda de devant moi, comme j'ai écarté Israël; je rejetterai cette ville que j'ai élue, Jérusalem, et le Temple dont j'avais dit: “Là sera mon nom” » (2 R 23,27). Cette décision de Dieu produisit son plein effet (2 R 25,1-21). Mais au moment où l'on disait: « Les deux familles qu'avait élues le Seigneur, il les a rejetées » (Jr 33,24), le Seigneur démentit formellement cette assertion: « Non! je les restaurerai, car je les prends en pitié. » (Jr 33,26). Déjà le prophète Osée avait annoncé qu'en un temps où Israël serait devenu pour Dieu « Pas-mon-peuple » (Os 1,8), Dieu lui dirait: « Tu es mon peuple » (Os 2,25). Jérusalem devait être reconstruite; au Temple rebâti le prophète Aggée prédit une gloire plus grande que celle du Temple de Salomon (Ag 2,9). L'élection était ainsi solennellement reconfirmée.

b) Dans le Nouveau Testament

35. L'expression « peuple élu » ne se trouve pas dans les évangiles, mais la conviction qu'Israël est le peuple choisi par Dieu est une donnée de base qui s'y exprime en d'autres termes. Matthieu applique à Jésus un oracle de Michée où Dieu parle d'Israël comme de son peuple; de l'enfant né à Bethléem Dieu dit: « Il fera paître mon peuple Israël » (Mt 2,6; Mi 5,3). Le choix de Dieu et sa fidélité envers le peuple élu se reflètent ensuite dans la mission confiée par Dieu à Jésus: il n'a été envoyé qu'« aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 15,24); Jésus lui-même limite en termes identiques la première mission de ses « douze apôtres » (Mt 10,2.5-6).

Mais l'opposition à laquelle Jésus se heurte de la part des notables provoque un changement de perspective. En concluant la parabole des vignerons homicides, adressée aux « grands prêtres » et aux « anciens du peuple » (Mt 21,23), Jésus leur déclare: « Le royaume de Dieu vous sera enlevé et il sera donné à une nation qui en produira les fruits » (21,43). Cette parole ne signifie toutefois pas la substitution d'une nation païenne au peuple d'Israël. La nouvelle « nation » sera, au contraire, en continuité avec le peuple élu, car elle aura pour « tête d'angle » la « pierre rejetée par les bâtisseurs » (21,42), qui est Jésus, un fils d'Israël, et elle se composera d'Israélites, auxquels seront associés « en grand nombre » (Mt 8,11) des gens provenant de « toutes les nations » (Mt 28,19). La promesse de la présence de Dieu avec son peuple, qui était une si importante garantie de l'élection d'Israël, est accomplie par la présence du Seigneur ressuscité avec sa communauté. 111

Dans l'évangile de Luc, le cantique de Zacharie proclame que « le Dieu d'Israël a visité son peuple » (Lc 1,68) et que la mission du fils de Zacharie consistera à « marcher en présence du Seigneur » et à « donner à son peuple la connaissance du salut dans le pardon de leurs péchés » (1,76-77). Lors de la présentation de l'enfant Jésus au temple, Siméon qualifie le salut apporté par Dieu comme « gloire de ton peuple Israël » (2,32). Plus tard, un grand miracle accompli par Jésus suscite une acclamation de la foule: « Dieu a visité son peuple » (7,16).

Pour Luc, cependant, une tension subsiste, à cause de l'opposition que Jésus rencontre. Mais cette opposition vient des dirigeants du peuple et non du peuple lui-même, qui est très favorable à Jésus. 112 Dans les Actes des Apôtres, Luc souligne qu'un grand nombre des auditeurs juifs de Pierre accueille son appel au repentir, le jour de la Pentecôte et dans la suite. 113 Par contre, le récit des Actes souligne que, par trois fois, en Asie Mineure, en Grèce et à Rome, l'opposition acharnée des Juifs contraint Paul à orienter sa mission vers les Gentils. 114 A Rome, Paul rappelle aux notables juifs l'oracle d'Isaïe qui prédisait l'endurcissement de « ce peuple ». 115 Ainsi on trouve dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien, deux perspectives différentes sur le peuple choisi par Dieu.

On voit, en même temps, que l'élection d'Israël n'est pas un privilège fermé sur lui-même. Déjà l'Ancien Testament annonçait l'adhésion de « toutes les nations » au Dieu d'Israël. 116 Dans la même ligne, Jésus annonce que « beaucoup viendront de l'orient et de l'occident prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob ». 117 Ressuscité, Jésus étend au « monde entier » la mission des apôtres et l'offre de salut. 118

En conséquence, la 1e Lettre de Pierre, qui s'adresse à des croyants venus surtout du paganisme, les qualifie de « race élue » 119 et de « nation sainte », 120 aussi bien que ceux venus du judaïsme. Ils n'étaient pas un peuple, ils sont désormais « peuple de Dieu ». 121 La 2e Lettre de Jean appelle « dame élue » (v. 1) la communauté chrétienne à laquelle elle est adressée et « ta sœur l'élue » (v. 13) la communauté d'où elle est envoyée. A des païens récemment convertis, l'apôtre Paul n'hésite pas à déclarer: « Connaissant, frères aimés de Dieu, votre élection... » (1 Th 1,4). Ainsi la conviction d'avoir part à l'élection divine était communiquée à tous les chrétiens.

36. Dans sa Lettre aux Romains, Paul précise clairement qu'il s'agit, pour les chrétiens venus du paganisme, d'une participation à l'élection d'Israël, unique peuple de Dieu. Les Gentils sont « l'olivier sauvage », « greffé sur l'olivier franc » pour « bénéficier de la richesse de la racine » (Rm 11,17.24). Ils n'ont donc pas à se glorifier aux dépens des branches. « Ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte » (11,18).

A la question de savoir si l'élection d'Israël est toujours valide, Paul donne deux réponses différentes; la première consiste à dire que des branches ont été coupées, à cause de leur refus de la foi (11,17.20), mais « il subsiste un reste selon une élection de grâce » (11,5). On ne peut donc pas dire que Dieu ait rejeté son peuple (11,1-2). « Ce que recherche Israël, il ne l'a pas atteint, mais l'élection — c'est à dire le reste élu — l'a atteint. Les autres ont été endurcis » (11,7). Une deuxième réponse consiste à dire que ceux des Juifs qui sont devenus « ennemis du point de vue de l'évangile » restent « aimés du point de vue de l'élection, à cause des pères » (11,28) et Paul prévoit qu'ils obtiendront donc miséricorde (11,27.31). Les Juifs ne cessent pas d'être appelés à vivre par la foi dans l'intimité de Dieu, « car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (11,29).

Le Nouveau Testament n'affirme jamais qu'Israël ait été rejeté. Dès les premiers temps, l'Église a estimé que les Juifs restent des témoins importants de l'économie divine du salut. Elle comprend sa propre existence comme une participation à l'élection d'Israël et à la vocation qui reste, en premier lieu, celle d'Israël, bien qu'une petite partie seulement d'Israël l'ait acceptée.

Lorsque Paul parle de la Providence de Dieu comme du travail d'un potier qui prépare pour la gloire des « vases de miséricorde » (Rm 9,23), il ne veut pas dire que ces vases représentent de façon exclusive ou principale des Gentils, mais qu'ils représentent des Gentils et des Juifs, avec une certaine priorité pour les Juifs: « il nous a appelés non seulement d'entre les Juifs, mais aussi d'entre les païens » (9,24).

Paul rappelle que le Christ, « né sous la Loi » (Ga 4,4), a été « serviteur des circoncis, au nom de la fidélité de Dieu, pour confirmer les promesses faites aux Pères » (Rm 15,8), ce qui veut dire que le Christ, non seulement a été circoncis, mais s'est mis au service des circoncis et cela, parce que Dieu s'était engagé envers les Patriarches en leur faisant des promesses, dont il s'agissait de montrer qu'elles étaient fermes. « Quant aux Gentils, ajoute l'apôtre, ils glorifient Dieu pour sa miséricorde » (15,9), et non pour sa fidélité, car leur entrée dans le peuple de Dieu ne résulte pas de promesses divines; elle est une sorte de supplément non dû. Ce seront

donc d'abord les Juifs qui loueront Dieu au milieu des nations; ils inviteront ensuite les nations à se réjouir avec le peuple de Dieu (15,9b-10).
Paul lui-même rappelle souvent avec fierté son origine juive. 122 En Rm 11,1 il cite sa condition d'« Israélite, de la postérité d'Abraham, de la tribu de Benjamin » comme preuve que Dieu n'a pas rejeté son peuple. En 2 Co 11,22 il présente cette même condition comme un titre de gloire qu'il met en parallèle avec son titre de ministre du Christ (11,23). Il est vrai que, d'après Ph 3,7, ces avantages qui étaient pour lui des gains, il les a « regardés comme une perte, à cause du Christ ». Mais son motif était que ces avantages, au lieu de le conduire au Christ, l'avaient écarté de lui.
En Rm 3,1-2 Paul affirme sans hésiter « la supériorité du Juif et l'utilité de la circoncision ». Il en donne une première raison, d'importance capitale: « les oracles de Dieu leur ont été confiés ». D'autres raisons viennent plus loin, en Rm 9,4-5, et forment une série impressionnante de dons de Dieu et pas seulement de promesses: aux Israélites appartiennent « l'adoption, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses ainsi que les pères, et d'eux est issu le Christ selon la chair » (Rm 9,4-5).
Paul, cependant, remarque aussitôt qu'il ne suffit pas d'appartenir physiquement à Israël pour lui appartenir vraiment et être « enfants de Dieu ». Il faut avant tout être « enfants de la promesse » (Rm 9,6-8), ce qui, dans la pensée de l'apôtre, implique l'adhésion au Christ Jésus, en qui « toutes les promesses de Dieu sont devenues “oui” » (2 Co 1,20). Selon la Lettre aux Galates, la « descendance d'Abraham » ne peut être qu'unique; elle s'identifie avec le Christ et ceux qui sont à lui (Ga 3,16.29). Mais l'apôtre souligne que « Dieu n'a pas rejeté son peuple » (Rm 11,2). Puisque « la racine est sainte » (11,16), Paul maintient sa conviction qu'à la fin Dieu, dans sa Sagesse insondable, greffera de nouveau tous les Israélites sur l'olivier franc (11,24); « tout Israël sera sauvé » (11,26).
C'est en raison de nos racines communes et de cette perspective eschatologique que l'Église reconnaît au peuple juif un statut spécial de « frère aîné », ce qui lui donne une position unique parmi toutes les autres religions. 123

5. L'alliance
a) Dans l'Ancien Testament

37. Comme nous l'avons vu, l'élection d'Israël présente un double aspect: elle est un don d'amour, d'où résulte une exigence correspondante. L'établissement de l'alliance du Sinaï met plus clairement en lumière ce double aspect.
Comme la théologie de l'élection, celle de l'alliance est de part en part théologie du peuple du seigneur. Adopté par le Seigneur et devenu son fils (cf Ex 3,10; 4,22-23), Israël reçoit l'ordre de vivre en allégeance exclusive et en total engagement envers lui. Ainsi donc, la notion d'alliance s'oppose, par sa définition même, à la fausse conviction selon laquelle l'élection d'Israël garantirait automatiquement son existence et son bonheur. L'élection devait bien plutôt être comprise comme une vocation qu'Israël devait réaliser dans sa vie en tant que peuple. L'établissement d'une alliance exigeait un choix et une décision de la part d'Israël, tout autant que de la part de Dieu. 124
En plus de son emploi dans le récit du Sinaï, 125 le mot berît, qu'on traduit généralement par « alliance », apparaît dans diverses traditions bibliques, en particulier celles qui concernent Noé, Abraham, David, Lévi et le sacerdoce lévitique; il est fréquent dans le Deutéronome et l'histoire deutéronomiste. En chaque contexte, le mot a des nuances de sens différentes. La traduction usuelle de berît par « alliance » est parfois inappropriée. Le mot peut avoir le sens plus large d'« engagement », se trouver en parallèle avec « serment » et exprimer une promesse ou une assurance solennelle.
Engagement envers Noé (Gn 9,8-17). Après le déluge, Dieu annonce à Noé et à ses fils qu'il va prendre un engagement (berît) envers eux et envers tout être vivant. Aucune obligation n'est imposée à Noé ni à ses descendants. Dieu s'engage lui-même sans réserve. Cet engagement inconditionné de Dieu envers sa création est la base de toute vie. Son caractère unilatéral, c'est-à-dire sans exigence imposée à l'autre partie, ressort clairement du fait que cet engagement inclut explicitement les animaux (« tous ceux qui sont sortis de l'arche »: 9,10). L'arc-en-ciel est donné comme signe de l'engagement pris par Dieu. Lorsqu'il apparaîtra dans les nuages, Dieu se rappellera son « engagement perpétuel » envers « toute chair qui est sur la terre » (9,16).
Engagement envers Abraham (Gn 15,1-21; 17,1-26). Selon Gn 15, le seigneur prend un engagement envers Abraham, exprimé en ces termes: « A ta descendance je donne ce pays » (15,18). Le récit ne fait aucune mention d'une obligation réciproque. Le caractère unilatéral de l'engagement est confirmé par le rite solennel qui précède la déclaration divine. Il s'agit d'un rite d'auto-imprécation: en passant entre les deux moitiés des animaux tués, la personne qui prend l'engagement appelle sur elle-même un sort semblable, au cas où elle manquerait à ses obligations (cf Jr 34,18-20). S'il s'était agi en Gn 15 d'une alliance avec obligations réciproques, les deux parties auraient dû participer au rite. Mais ce n'est pas le cas: le seigneur seul, représenté par « une torche de feu » (15,17), passe entre les morceaux.

L'aspect de promesse de Gn 15 se retrouve en Gn 17, mais un commandement lui est joint. Dieu impose à Abraham une obligation générale de perfection morale (17,1) et une prescription positive particulière, la circoncision (17,10-14). Les mots: « Marche en ma présence et sois intègre » (17,1) visent une dépendance totale et inconditionnée par rapport à Dieu. Une berît est ensuite promise (17,2) et définie: promesses d'extraordinaire fécondité (17,4-6) et du don de la terre (17,8). Ces promesses sont inconditionnées et diffèrent en cela de l'alliance du Sinaï (Ex 19,5-6). Le mot berît apparaît 17 fois dans ce chapitre avec son sens fondamental d'assurance solennelle, mais il vise quelque chose de plus qu'une promesse: ici un lien perpétuel est créé entre Dieu et Abraham ainsi que sa descendance: « Je serai votre Dieu » (Gn 17,8).
La circoncision est le « signe » de l'engagement envers Abraham, comme l'arc-en-ciel est le signe de l'engagement envers Noé, à ceci près que la circoncision dépend d'une décision humaine. C'est une marque qui identifie ceux qui bénéficient de la promesse de Dieu. Ceux qui ne porteraient pas cette marque seraient en revanche retranchés du peuple, parce qu'ils l'auraient profané (Gn 17,14).

38. Alliance du Sinaï. Le texte d'Ex 19,4-8 montre la signification fondamentale de l'alliance de Dieu avec Israël. Le symbolisme poétique utilisé — « porter sur des ailes d'aigle » — montre bien comment l'alliance s'inscrit tout naturellement à l'intérieur du processus de libération profonde amorcé lors de la traversée de la mer. Toute l'idée de l'alliance remonte à cette initiative divine. L'acte rédempteur accompli par le seigneur lors de la sortie d'Égypte constitue à jamais le fondement de l'exigence de fidélité et de docilité envers lui.
L'unique réponse valable à cet acte rédempteur est une continuelle gratitude, qui s'exprime par une obéissance sincère. « Maintenant, si vous m'obéissez et respectez mon alliance... » (19,5a): ces stipulations ne doivent pas être considérées comme l'une des bases sur lesquelles l'alliance repose, mais plutôt comme la condition à remplir pour continuer à jouir des bénédictions promises à son peuple par le Seigneur. L'acceptation de l'alliance offerte inclut, d'une part, des obligations et garantit, d'autre part, un statut spécial: « Vous serez ma propriété personnelle (segullah) ». Autrement dit: « vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte » (19,5b.6).
Le texte d'Ex 24,3-8 porte à son achèvement l'établissement de l'alliance annoncé en 19,3-8. La répartition du sang en deux parts égales prépare la célébration du rite. La moitié du sang est projetée sur l'autel, dédié à Dieu, tandis que l'autre moitié est projetée sur les Israélites assemblés, qui sont de cette façon consacrés comme peuple saint du seigneur et destinés à son service. Le début (19,8) et la fin (24,3.7) du grand événement de la fondation de l'alliance sont marqués par la répétition d'une même formule d'engagement de la part du peuple: « Tout ce que le seigneur a dit, nous le mettrons en pratique ».
Cet engagement n'a pas été tenu. Les Israélites ont adoré le veau d'or (Ex 32,1-6). Le récit de cette infidélité et de ses suites constitue une réflexion sur la rupture de l'alliance et son rétablissement. Le peuple a encouru la colère de Dieu, qui parle de l'exterminer (32,10). Mais l'intercession répétée de Moïse, 126 l'intervention des lévites contre les idolâtres (32,26-29) et la pénitence du peuple (33,4-6) obtiennent de Dieu qu'il renonce à exécuter ses menaces (32,14) et consente à marcher de nouveau avec son peuple (33,14-17). Dieu prend l'initiative de rétablir l'alliance (34,1-10). Ces chapitres reflètent la conviction que, dès le début, Israël a été incliné à être infidèle à l'alliance, mais que Dieu, au contraire, a toujours repris les relations.
L'alliance est assurément une façon humaine de concevoir les relations de Dieu avec son peuple. Comme toutes les conceptions humaines de ce genre, c'est une expression imparfaite de la relation entre le divin et l'humain. L'objectif de l'alliance est défini très simplement: « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (Lv 26,12; cf Ex 6,7). L'alliance ne doit pas être comprise comme un simple contrat bilatéral, car Dieu ne peut pas être soumis à des obligations de la même façon que les personnes humaines. Néanmoins, l'alliance permettait aux Israélites de faire appel à la fidélité de Dieu. Israël n'avait pas été le seul à s'engager. Le seigneur s'était engagé à donner la terre ainsi que sa présence bienfaisante au milieu de son peuple.
L'alliance dans le Deutéronome. Le Deutéronome ainsi que la rédaction des livres historiques qui en dépendent (Jos — Rois) distinguent « le serment aux pères » concernant le don du pays (Dt 7,12; 8,18) et l'alliance avec la génération de l'Horeb (5,2-3). Cette alliance est comme un serment d'allégeance au Seigneur (2 R 23,1-3). Destinée par Dieu à être permanente (Dt 7,9.12), elle exige la fidélité du peuple. Le mot berît se rapporte souvent de façon spécifique au décalogue, plutôt qu'à la relation entre le Seigneur et Israël dont le décalogue fait partie: Le Seigneur « vous a communiqué sa berît, les dix paroles qu'il vous a ordonné de mettre en pratique ». 127
La déclaration de Dt 5,3 mérite une attention particulière, car elle affirme la validité de l'alliance pour la génération présente (cf aussi 29,14). Ce verset donne une sorte de clé pour l'interprétation de tout le livre. La distance temporelle entre les générations est abolie. L'alliance du Sinaï est rendue actuelle; elle a été conclue « avec nous, qui sommes là aujourd'hui ».
L'engagement envers David. Cette berît se situe dans la ligne de celles qui ont été données à Noé et à Abraham: promesse de Dieu sans obligation correspondante pour le roi. David et sa maison jouissent désormais de la faveur de Dieu, qui s'engage par serment pour une « alliance éternelle ». 128 La nature de cette alliance est définie par ces paroles de Dieu: « Je serai son père et il sera mon fils ». 129

Étant une promesse inconditionnée, l'alliance avec la maison de David ne peut être rompue (Ps 89,29-38). Si le successeur de David commet des fautes, Dieu le punira comme un père punit son fils, mais il ne lui retirera pas sa faveur (2 S 7,14-15). La perspective est très différente de celle de l'alliance du Sinaï, où la faveur divine est liée à une condition: le respect de l'alliance par Israël (Ex 19,5-6).

39. Une nouvelle alliance en Jr 31,31-34. Au temps de Jérémie, l'incapacité d'Israël à observer l'alliance du Sinaï se manifesta de manière tragique, provoquant la prise de Jérusalem et la destruction du Temple. Mais la fidélité de Dieu envers son peuple se manifeste alors par la promesse d'une « nouvelle alliance », qui, dit le Seigneur, « ne sera pas comme celle que j'ai conclue avec leurs pères, quand je les ai pris par la main pour les faire sortir d'Égypte; cette alliance, ils l'ont rompue » (Jr 31,32). Venant après la rupture de l'alliance du Sinaï, la nouvelle alliance rendra possible un nouveau départ pour le peuple de Dieu. L'oracle n'annonce pas un changement de loi, mais une nouvelle relation avec la loi de Dieu, dans le sens d'une intériorisation. Au lieu d'être écrite sur des « tables de pierre », [130] la loi sera écrite par Dieu sur les « cœurs » (Jr 31,33), ce qui garantira une docilité parfaite, consentie de plein gré, au lieu de la continuelle indocilité passée. [131] Le résultat sera une véritable appartenance réciproque, une relation personnelle de chacun avec le Seigneur, qui rendra inutiles les exhortations, si nécessaires auparavant et pourtant inefficaces, les prophètes en avaient fait l'amère expérience. Cette stupéfiante nouveauté aura pour base une initiative extrêmement généreuse du Seigneur: le pardon accordé au peuple pour toutes ses fautes.
L'expression « nouvelle alliance » ne se rencontre pas ailleurs dans l'Ancien Testament, mais un oracle du Livre d'Ézéchiel prolonge visiblement celui de Jr 31,31-34, en annonçant à la maison d'Israël le don d'un « cœur nouveau » et d'un « esprit nouveau », qui sera l'Esprit de Dieu et assurera la docilité aux lois de Dieu. [132]
Dans le judaïsme du Second Temple, certains Israélites voyaient la « nouvelle alliance » [133] réalisée dans leur propre communauté grâce à une plus exacte observance de la Loi de Moïse, selon les instructions d'un « maître de justice ». Cela montre que l'oracle du Livre de Jérémie retenait l'attention au temps de Jésus et de Paul. On ne s'étonnera donc pas de voir l'expression « nouvelle alliance » reparaître plusieurs fois dans le Nouveau Testament.
b) Dans le Nouveau Testament

40. Sur le thème de l'alliance de Dieu avec son peuple, les écrits du Nouveau Testament se situent dans une perspective d'accomplissement, c'est-à-dire de continuité fondamentale et de progrès décisif, lequel comporte nécessairement des ruptures sur certains points.
La continuité concerne avant tout la relation d'alliance, tandis que les ruptures concernent les institutions d'Ancien Testament, qui étaient censées établir et maintenir cette relation. Dans le Nouveau Testament, l'alliance est établie sur un fondement nouveau, la personne et l'œuvre du Christ Jésus; la relation d'alliance s'en trouve approfondie et élargie, ouverte à tous grâce à la foi chrétienne.
Les évangiles synoptiques et les Actes des Apôtres parlent peu d'alliance. Dans les évangiles de l'enfance, le cantique de Zacharie (Lc 1,72) proclame l'accomplissement de l'alliance-promesse donnée par Dieu à Abraham pour sa descendance. La promesse visait l'établissement d'une relation réciproque (Lc 1,73-74) entre Dieu et cette descendance.
A la Dernière Cène, Jésus intervient d'une façon décisive, en faisant de son sang un « sang d'alliance » (Mt 26,28; Mc 14,24), fondement de « l'alliance nouvelle » (Lc 22,20; 1 Co 11,25). L'expression « sang d'alliance » rappelle l'instauration de l'alliance du Sïnai par Moïse (Ex 24,8) et suggère donc un rapport de continuité avec cette alliance, mais les paroles de Jésus manifestent en même temps un aspect de radicale nouveauté, car, alors que l'alliance du Sinaï avait comporté un rituel d'aspersion avec le sang d'animaux immolés, l'alliance du Christ est fondée sur le sang d'un être humain qui transforme sa mort de condamné en don généreux et fait ainsi d'un événement de rupture un événement d'alliance.
En disant « alliance nouvelle », l'expression de Paul et de Luc rend explicite cette nouveauté. Du même coup, elle marque la continuité de l'événement avec un autre texte de l'Ancien Testament, l'oracle de Jr 31,31-34, qui annonçait que Dieu établirait une « alliance nouvelle ». La parole de Jésus sur la coupe proclame que la prophétie du Livre de Jérémie est accomplie dans sa Passion. Ses disciples ont part à cet accomplissement grâce à leur participation au « repas du Seigneur » (1 Co 11,20).
Dans les Actes des Apôtres (3,25), c'est à l'alliance-promesse que Pierre fait allusion. Pierre s'adresse aux Juifs (3,12), mais le texte qu'il cite concerne en même temps « toutes les nations de la terre » (Gn 22,18). L'ouverture universelle de l'alliance est ainsi exprimée.
L'Apocalypse présente un développement caractéristique: lors de la vision eschatologique de la « Jérusalem nouvelle », la formule de l'alliance est prononcée, amplifiée: « et eux seront ses peuples et Lui, Dieu avec eux, sera leur Dieu » (21,3).

41. Les Lettres de Paul discutent plus d'une fois la question de l'alliance. La « nouvelle alliance » fondée dans le sang du Christ (1 Co 11,25) a une dimension verticale d'union au Seigneur par « communion au sang du Christ » (1 Co 10,16) et une dimension horizontale d'union de tous les chrétiens en un « corps unique » (1 Co 10,17).
Le ministère apostolique est au service de la « nouvelle alliance » (2 Co 3,6), qui n'est pas « de lettre », comme celle du Sinaï, mais « d'Esprit », conformément aux prophéties, qui promettent que Dieu écrira sa loi « sur les cœurs » (Jr 31,33) et donnera « un esprit nouveau », qui sera son Esprit. 134 Paul s'en prend plus d'une fois à l'alliance-loi du Sinaï; 135 il lui oppose l'alliance-promesse reçue par Abraham. L'alliance-loi est postérieure et provisoire (Ga 3,19-25). L'alliance-promesse est première et définitive (Ga 3,16-18). Elle avait, dès le début, une ouverture universelle. 136 Elle a trouvé son accomplissement dans le Christ. 137
Paul s'oppose à l'alliance-loi du Sinaï, d'une part, dans la mesure où elle peut être une rivale de la foi au Christ (« l'être humain n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais uniquement par la foi de Jésus Christ »: Ga 2,16; Rm 3,28) et, d'autre part, en tant que système législatif d'un peuple particulier, qui ne doit pas être imposé aux croyants venus des « nations ». Mais Paul affirme la valeur de révélation de « l'ancienne diath'k'», c'est-à-dire des écrits attribués à « Moïse », qui sont à lire à la lumière du Christ (2 Co 3,14-16).
Pour Paul, la fondation, par Jésus, de « la nouvelle alliance en (son) sang » (1 Co 11,25) n'implique pas une rupture de l'alliance de Dieu avec son peuple, mais en constitue l'accomplissement. Paul range encore « les alliances » parmi les privilèges des Israélites, même s'ils ne croient pas au Christ (Rm 9,4). Israël continue à se trouver dans une relation d'alliance et est toujours le peuple à qui est promis l'accomplissement de l'alliance, car son manque de foi ne peut pas abolir la fidélité de Dieu (Rm 11,29). Même si des Israélites ont pris l'observance de la Loi comme un moyen pour établir leur propre justice, l'alliance-promesse de Dieu, toute de miséricorde (Rm 11,26-27), ne peut pas être annulée. La continuité est soulignée par l'affirmation que le Christ est le but et l'achèvement auxquels la Loi conduisait le peuple de Dieu (Ga 3,24). Pour beaucoup de Juifs, le voile dont Moïse couvrait son visage reste sur l'Ancien Testament (2 Co 3,13.15), les empêchant d'y reconnaître la révélation du Christ. Mais cela fait partie du mystérieux dessein de salut de Dieu, dont l'aboutissement final est le salut de « tout Israël » (Rm 11,26).
Les « alliances de la promesse » sont explicitement mentionnées en Ep 2,12, pour proclamer que leur accès est désormais ouvert aux « nations », le Christ ayant abattu « le mur de séparation », c'est-à-dire la Loi, qui interdisait cet accès aux non-juifs (cf Ep 2,14-15).
Les Lettres pauliniennes manifestent donc une double conviction: celle de l'insuffisance de l'alliance légale du Sinaï, d'une part, et celle de la pleine validité de l'alliance-promesse, d'autre part. Celle-ci trouve son accomplissement dans la justification par la foi au Christ, offerte « au Juif d'abord ainsi qu'au Grec » (Rm 1,16). Le refus de la foi au Christ a mis le peuple juif dans une situation dramatique de désobéissance, mais il reste « aimé » et la miséricorde de Dieu lui est promise (cf Rm 11,26-32).

42. La Lettre aux Hébreux cite in extenso l'oracle de la « nouvelle alliance » 138 et en proclame la réalisation par le Christ, « médiateur de nouvelle alliance ». 139 Elle démontre l'insuffisance des institutions cultuelles de « la première alliance »; sacerdoce et sacrifices étaient incapables d'enlever l'obstacle des péchés et d'établir une authentique médiation entre le peuple et Dieu. 140 Ces institutions ont donc été abrogées pour laisser place au sacrifice et au sacerdoce du Christ (He 7,18-19; 10,9). Car le Christ, par son obéissance rédemptrice (He 5,8-9; 10,9-10), a surmonté tous les obstacles et a ouvert à tous les croyants l'accès auprès de Dieu (He 4,14-16; 10,19-22). Ainsi le projet d'alliance annoncé et préfiguré par Dieu dans l'Ancien Testament a été accompli. Il ne s'agit pas d'un simple renouvellement de l'alliance du Sinaï, mais de l'établissement d'une alliance vraiment nouvelle, fondée sur une base nouvelle, l'offrande personnelle du Christ (cf 9,14-15).
L'« alliance » de Dieu avec David n'est pas mentionnée explicitement dans le Nouveau Testament, mais un discours de Pierre, dans les Actes, met la résurrection de Jésus en rapport avec le « serment » juré par Dieu à David (Ac 2,30), serment qui désigne l'alliance avec David en Ps 89,4 et 132,11. En Ac 13,34 un discours de Paul opère un rapprochement semblable, en utilisant une expression d'Is 55,3 (« les choses saintes garanties à David ») qui, dans le texte d'Isaïe, définit une « alliance éternelle ». La résurrection de Jésus, « fils de David », 141 est ainsi présentée comme l'accomplissement de l'alliance-promesse donnée par Dieu à David.
La conclusion qui se dégage de tous ces textes est que les premiers chrétiens avaient conscience de se trouver en profonde continuité avec le dessein d'alliance manifesté et réalisé par le Dieu d'Israël dans l'Ancien Testament. Israël continue à se trouver dans une relation d'alliance avec Dieu, parce que l'alliance-promesse est définitive et ne peut pas être abolie. Mais les premiers chrétiens avaient conscience de vivre dans une nouvelle étape de ce dessein, étape qui avait été annoncée par les prophètes et qui venait d'être inaugurée dans le sang de Jésus, « sang d'alliance », parce que versé par amour (cf Ap 1,5b-6).

6. La Loi

43. Le mot hébreu Tôrah, qu'on traduit « loi », signifie plus exactement « instruction », c'est à dire à la fois enseignement et directive. La Tôrah est source suprême de sagesse. 142 La Loi occupe une place centrale dans

les Écritures du peuple juif et dans sa pratique religieuse, de l'époque biblique jusqu'à nos jours. C'est pourquoi, dès les temps apostoliques, l'Église a dû se situer par rapport à la Loi, à l'exemple de Jésus lui-même, qui lui a donné une signification propre en vertu de son autorité de Fils de Dieu. 143
a) La Loi dans l'Ancien Testament
La Loi et le culte d'Israël se sont développés tout au long de l'Ancien Testament. Les différents recueils de lois 144 peuvent d'ailleurs servir de jalons pour la chronologie du Pentateuque.
Le don de la Loi. La Loi est d'abord un don de Dieu à son peuple. Le don de la Loi fait l'objet d'un récit principal, d'origine composite, 145 et de récits complémentaires, 146 parmi lesquels 2 R 22–23 tient une place à part, à cause de son importance pour le Deutéronome. Ex 19–24 intègre la Loi dans « l'alliance » (berît) que le Seigneur conclut avec Israël à la montagne de Dieu, au cours d'une théophanie devant tout Israël (Ex 19–20), puis devant Moïse seul 147 et devant les soixante-dix représentants d'Israël (Ex 24,9-11). Ces théophanies et l'alliance signifient une grâce spéciale pour le peuple présent et à venir, 148 et les lois révélées à ce moment-là en sont le gage durable.
Mais les traditions narratives associent le don de la Loi également à la rupture de l'alliance qui résulte de la violation du monothéisme, tel qu'il est prescrit dans le Décalogue. 149
« L'esprit des lois » selon la Tôrah. Les lois contiennent des règles morales (éthique), juridiques (droit), rituelles et culturelles (riche ensemble de coutumes religieuses et profanes). Elles sont des dispositions concrètes, parfois exprimées de façon absolue (par ex. le décalogue), parfois sous forme de cas particuliers concrétisant des principes généraux. Elles ont alors valeur de précédent et d'analogies pour des situations comparables, donnant lieu au développement ultérieur d'une jurisprudence, appelée halakha et développée dans la loi orale, nommée plus tard la mishna. Beaucoup de lois ont une signification symbolique, dans le sens qu'elles illustrent concrètement des valeurs invisibles, comme par ex. l'équité, la paix sociale, l'humanité, etc. Ces lois n'ont pas toutes servi de norme à appliquer; certaines sont des textes d'école pour la formation de futurs prêtres, juges ou fonctionnaires; d'autres reflètent des idéaux inspirés par le mouvement prophétique. 150 Elles avaient pour champ d'application d'abord les bourgs et villages du pays (Code d'alliance), ensuite tout le royaume de Juda et d'Israël et plus tard la communauté juive dispersée dans le monde.
Considérées historiquement, les lois bibliques sont l'aboutissement d'une longue histoire de traditions religieuses, morales et juridiques. Elles contiennent de nombreux éléments communs à la civilisation du Proche-Orient ancien. Vues sous l'aspect littéraire et théologique, elles ont leur source dans le Dieu d'Israël, qui les a révélées soit directement (le décalogue selon Dt 5,22) soit par l'intermédiaire de Moïse, chargé de les promulguer. En effet, le décalogue est un recueil à part parmi les autres lois. Son début 151 le qualifie comme l'ensemble des conditions nécessaires pour assurer la liberté des familles israélites et leur protection contre tout genre d'oppression, celle de l'idolâtrie comme celle de l'immoralité et de l'injustice. L'exploitation qu'Israël avait subie en Égypte ne doit jamais se reproduire en Israël même, par l'exploitation des faibles par les puissants.
En revanche, les dispositions du Code d'Alliance et de Ex 34,14-26 incarnent un ensemble de valeurs humaines et religieuses et dessinent ainsi un idéal communautaire à valeur perpétuelle.
La Loi est israélite et juive; elle est donc particulière, adaptée à un peuple historique particulier. Mais elle a une valeur exemplaire pour l'humanité entière (Dt 4,6). Pour cette raison, elle est un bien eschatologique promis à toutes les nations, puisqu'elle servira d'instrument de paix (Is 2,1-4; Mi 4,1-3). Elle incarne une anthropologie religieuse et un ensemble de valeurs qui transcendent le peuple et les conditions historiques dont les lois bibliques sont en partie le produit.
Une spiritualité de la Tôrah. Manifestation de la très sage volonté divine, les commandements prirent de plus en plus d'importance dans la vie sociale et individuelle israélite. La Loi y devint omniprésente, surtout à partir de l'exil (VIe s.). Ainsi se forma une spiritualité marquée par une profonde vénération de la Tôrah. Son observance fut comprise comme l'expression nécessaire de la « crainte du Seigneur » et la forme parfaite du service de Dieu. Les psaumes, le Siracide et Baruch en sont les témoins dans l'Écriture elle-même. Les Ps 1; 19; 119, psaumes de la Tôrah, jouent un rôle structurel dans l'organisation du psautier. La Tôrah révélée aux hommes est en même temps la pensée organisatrice du cosmos créé. En obéissant à cette loi, les Juifs croyants y trouvent leurs délices et la bénédiction, et ils participent à la sagesse créatrice universelle de Dieu. Cette sagesse révélée au peuple juif est supérieure aux sagesses des nations (Dt 4,6.8), en particulier à celles des Grecs (Ba 4,1-4).
b) La Loi dans le Nouveau Testament

44. Matthieu, Paul, la Lettre aux Hébreux, celle de Jacques consacrent une réflexion théologique explicite à la signification de la Loi après la venue du Christ Jésus.
L'évangile de Matthieu reflète la situation de la communauté ecclésiale matthéenne après la chute de Jérusalem (70 après J.-C.). Jésus affirme la validité permanente de la Loi (Mt 5,18-19), mais dans une nouvelle interprétation, donnée avec pleine autorité (Mt 5,21-48). Jésus « accomplit » la Loi (Mt 5,17) en la radicalisant: parfois, il abroge la lettre de la Loi (divorce, loi du talion), parfois, il en donne une interprétation plus

exigeante (homicide, adultère, serment) ou plus souple (sabbat). Jésus insiste sur le double commandement de l'amour de Dieu (Dt 6,5) et du prochain (Lv 19,18), d'où « dépendent toute la Loi et les prophètes » (Mt 22,34-40). A côté de la Loi, Jésus, nouveau Moïse, donne à connaître la volonté de Dieu aux hommes, d'abord aux Juifs et ensuite aux nations (Mt 28,19-20).

La théologie paulinienne de la Loi est riche, mais imparfaitement unifiée. Cela est dû à la nature de ces écrits et à une pensée en pleine élaboration dans un terrain théologique non encore défriché. La réflexion de Paul sur la Loi a été provoquée par son expérience spirituelle personnelle et par son ministère apostolique. Par son expérience spirituelle: lors de sa rencontre avec le Christ (1 Co 15,8), Paul se rendit compte que son zèle pour la Loi l'avait égaré au point de l'amener à « persécuter l'Église de Dieu » (15,9; Ph 3,6) et qu'en adhérant au Christ, il reniait donc ce zèle (Ph 3,7-9). Par son ministère apostolique: puisque ce ministère concernait les non-Juifs (Ga 2,7; Rm 1,5), une question se posait: la foi chrétienne exige-t-elle d'imposer aux non-Juifs la soumission à la loi particulière du peuple juif et, spécialement, aux observances légales qui sont des marques de l'identité juive (circoncision, règles alimentaires, calendrier)? Une réponse positive à cette question aurait été ruineuse, évidemment, pour l'apostolat de Paul. Aux prises avec ce problème, l'apôtre ne se contenta pas de considérations pastorales; il se livra à un approfondissement doctrinal.

Paul prend une conscience aiguë de ce que la venue du Christ (Messie) oblige à redéfinir le rôle de la Loi. Car le Christ est la « fin de la Loi » (Rm 10,4), à la fois le but vers lequel elle tendait et le terme où prend fin son régime, car désormais, ce n'est plus la Loi qui doit donner la vie — elle ne le pouvait d'ailleurs pas effectivement 152 — mais c'est la foi au Christ qui justifie et fait vivre. 153 Le Christ ressuscité des morts communique aux croyants sa vie nouvelle (Rm 6,9-11) et leur assure le salut (Rm 10,9-10).

Quelle va être désormais la fonction de la Loi? A cette question, Paul cherche une réponse. Il voit la signification positive de la Loi: elle est un privilège d'Israël (Rm 9,4), « la Loi de Dieu » (Rm 7,22); elle se résume dans le précepte de l'amour du prochain; 154 elle est « sainte » et « spirituelle » (Rm 7,12.14). Selon Ph 3,6 la Loi définit une certaine « justice ». En revanche, la Loi ouvre automatiquement la possibilité du choix contraire: « ...je n'ai connu le péché que par la Loi. Car je n'aurais pas connu la convoitise, si la Loi n'avait dit: Tu ne convoiteras point! » (Rm 7,7). Paul évoque souvent cette option impliquée inévitablement dans le don de la Loi, par exemple en disant que la condition humaine concrète (« la chair ») ou « le péché » empêchent la personne humaine d'adhérer à la Loi (Rm 7,23-25) ou que « la lettre » de la Loi, privée de l'Esprit capable de réaliser la Loi, finit par apporter la mort (2 Co 3,6-7).

En opposant « la lettre » et « l'esprit », l'Apôtre a opéré une dichotomie, comme il l'a fait avec Adam et le Christ: d'un côté, il met ce qu'Adam (c'est-à-dire l'être humain sans la grâce) est capable de faire, de l'autre, ce que le Christ (c'est-à-dire la grâce) réalise. En réalité, dans l'existence concrète des Juifs pieux, la Loi était insérée dans un plan de Dieu où les promesses et la foi avaient leur place, mais Paul a voulu parler de ce que la Loi peut donner par elle-même, comme « lettre », c'est-à-dire en faisant abstraction de la providence qui toujours accompagne l'homme, à moins qu'il ne veuille se fabriquer une justice propre à lui. 155

Si, selon 1 Cor 15,56, « l'aiguillon de la mort est le péché et la puissance du péché est la Loi », il s'ensuit que la Loi, par sa condition de lettre, tue, quoique indirectement. Par conséquent, le ministère de Moïse pourra être appelé ministère de mort (2 Co 3,7) et de condamnation (3,9). Toutefois, ce ministère a été entouré d'une telle gloire (splendeur provenant de Dieu) que les Israélites ne pouvaient même pas regarder la face de Moïse (3,7). Cette gloire perd de sa valeur par le fait qu'existe une gloire supérieure (3,10), celle du « ministère de l'Esprit » (3,8).

45. La Lettre aux Galates déclare que « ceux qui se réclament des œuvres de la Loi se trouvent sous une malédiction », car la Loi maudit « quiconque ne persévère pas dans l'accomplissement de tout ce qui est écrit dans (son) livre ». 156 La Loi est ici opposée au chemin de la foi, proposé d'ailleurs aussi par l'Écriture; 157 elle indique le chemin des œuvres, qui nous laisse à nos seules forces (3,12). Ce n'est pas que l'Apôtre soit absolument contre toute « œuvre ». Il est seulement contre la prétention humaine de se justifier soi-même grâce aux « œuvres de la Loi ». Mais il n'est pas contre les œuvres de la foi — qui, d'ailleurs, coïncident souvent avec le contenu de la Loi — œuvres rendues possibles grâce à l'union vitale avec le Christ. Il déclare, au contraire, que « ce qui compte », c'est « la foi qui œuvre par l'amour ». 158

Paul a conscience que la venue du Christ a amené un changement de régime. Les chrétiens ne vivent plus sous le régime de la Loi, mais sous celui de la foi au Christ (Ga 3,24-26; 4,3-7), qui est le régime de la grâce (Rm 6,14-15).

Quant aux contenus centraux de la Loi (le Décalogue et tout ce qui est dans l'esprit du Décalogue), Ga 5,18-23 affirme d'abord: « Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes point sous la Loi » (5,18). Sans avoir besoin de la Loi, vous vous abstiendrez spontanément des « œuvres de la chair » (5,19-21) et vous produirez « le fruit de l'Esprit » (5,22). Paul ajoute que la Loi n'est pas contre cela (5,23), parce que les croyants accompliront tout ce que la Loi demande, et même davantage, et éviteront tout ce que la Loi défend. Selon Rm 8,1-4, « la loi de l'Esprit de la vie en Christ Jésus » a remédié à l'impuissance de la Loi de Moïse et fait en sorte que « la juste

prescription de la Loi soit accomplie » dans les croyants. Un des buts de la rédemption était précisément d'obtenir cet accomplissement de la Loi!

Dans la Lettre aux Hébreux, la Loi apparaît comme une institution qui a été valable en son temps et à son niveau. 159 Mais la vraie médiation entre le peuple pécheur et Dieu n'est pas à sa portée (7,19; 10,1). Seule la médiation du Christ est efficace (9,11-14). Le Christ est un grand prêtre d'un genre nouveau (7,11.15). Les liens de la Loi avec le sacerdoce font que « le changement de sacerdoce entraîne un changement de Loi » (7,12). En disant cela, l'auteur rejoint l'enseignement de Paul, selon lequel les chrétiens ne sont plus sous le régime de la Loi, mais sous celui de la foi au Christ et de la grâce. Pour le rapport avec Dieu, ce n'est pas sur l'observance de la Loi que l'auteur insiste, mais sur « la foi », « l'espérance » et « l'amour » (10,22.23.24).

Pour Jacques, comme pour la première communauté chrétienne, les commandements moraux de la Loi continuent à servir de guide (2,11), mais interprétés par le Seigneur. La « loi royale » (2,8), celle du « Royaume » (2,5), est le précepte de l'amour du prochain. 160 C'est « la loi parfaite de la liberté » (1,25; 2,12-13), qu'il s'agit de mettre en pratique grâce à une foi agissante (2,14-26).

Ce dernier exemple montre à la fois la variété des positions exprimées dans le Nouveau Testament par rapport à la Loi et leur accord fondamental. Jacques n'annonce pas, comme Paul et la Lettre aux Hébreux, la fin du régime de la Loi, mais il s'accorde avec Matthieu, Marc, Luc et Paul, pour souligner la primauté, non pas du Décalogue, mais du précepte de l'amour du prochain (Lv 19,18), qui amène à observer parfaitement le Décalogue et à faire mieux encore. Le Nouveau Testament s'appuie ainsi sur l'Ancien. Il le lit à la lumière du Christ, qui a confirmé le précepte de l'amour et lui a donné une nouvelle dimension: « Aimez-vous les uns les autres comme moi-même je vous ai aimés » (Jn 13,34; 15,12), c'est-à-dire jusqu'au sacrifice de la vie. La Loi est ainsi plus qu'accomplie.

7. La prière et le culte, Jérusalem et le Temple

a) Dans l'Ancien Testament

46. Dans l'Ancien Testament, la prière et le culte occupent une grande place, parce que ces activités sont les moments privilégiés de la relation personnelle et collective des Israélites avec Dieu, qui les a choisis et les a appelés à vivre dans son Alliance.

Prière et culte dans le Pentateuque. Les récits montrent des situations typiques de prière, surtout en Gn 12–50. On y trouve des prières de détresse (32,10-13), de demande d'une faveur (24,12-14), d'action de grâces (24,48), ainsi que des vœux (28,20-22) et des consultations du Seigneur sur l'avenir (25,22-23). Dans l'Exode, Moïse intercède 161 et son intercession sauve le peuple de l'extermination (32,10.14).

Source principale pour la connaissance des institutions, le Pentateuque rassemble des étiologies, qui expliquent l'origine de lieux, de temps et d'institutions sacrés. Des lieux comme Sichem, Béthel, Mambré, Bersabé.162 Des temps sacrés comme le sabbat, l'année sabbatique, l'année jubilaire; des jours de fête sont fixés ainsi que le Jour des expiations. 163

Le culte est un don du Seigneur. Plusieurs textes de l'Ancien Testament insistent sur cette perspective. La révélation du nom de Dieu est une pure grâce (Ex 3,14-15). C'est le Seigneur qui offre la possibilité de célébrer des sacrifices, car c'est lui qui donne à cette fin le sang des animaux (Lv 17,11). Avant d'être une offrande du peuple à Dieu, les prémices et les dîmes sont un don de Dieu au peuple (Dt 26,9-10). C'est Dieu qui institue prêtres et lévites et dessine les ustensiles sacrés (Ex 25–30).

Les recueils de lois (ci-dessus II.B.6, no 43) contiennent une masse de dispositions liturgiques et diverses indications sur la finalité de l'ordre cultuel. Les distinctions fondamentales entre pur et impur d'une part, saint et profane d'autre part, organisent l'espace et le temps et, par conséquent, toute la vie sociale et individuelle, jusque dans la réalité quotidienne. L'impur situe les personnes ou les choses qu'il affecte en dehors de l'espace socio-cultuel, tandis que le pur y est intégré de plein droit. L'activité cultuelle comporte de multiples purifications destinées à réintégrer l'impur dans la communauté. 164 A l'intérieur du cercle de la pureté une autre limite sépare le profane (qui y est pur) du saint (qui est pur et, de plus, réservé à Dieu). Le saint (ou le sacré) est le domaine appartenant à Dieu. La liturgie de la source « sacerdotale » (P) distinguera, en outre, le simple « saint » et le « Très-Saint ». L'espace du saint est accessible aux prêtres et lévites, non aux autres membres du peuple (« laïcs »). L'espace sacré est de toute façon réservé. 165

Le temps sacré est soustrait à l'emploi profane (interdiction du travail, le jour du sabbat, et du labour et de la récolte, durant l'année sabbatique). Il coïncide avec le retour du monde créé à son état d'avant la remise du monde à l'homme. 166

L'espace, les personnes et les choses sacrés doivent être sanctifiés (consacrés). La consécration éloigne ce qui est incompatible avec Dieu, l'impur et le péché, opposés au Seigneur. Le culte comporte de multiples célébrations du pardon (expiations) qui restaurent la sainteté. 167 La sainteté implique la proximité de Dieu. 168 Le peuple est consacré et doit être saint (Lv 11,44-45). Le but du culte est la sainteté du peuple — grâce aux expiations, purifications et consécrations — et le service de Dieu.

Le culte est un vaste symbole de grâce, expression de la « condescendance » (au sens patristique d'adaptation bienveillante) de Dieu envers les hommes, puisqu'il l'a fondé pour pardonner, purifier, sanctifier et préparer le contact immédiat avec sa présence (kabôd, gloire).

47. Prière et culte chez les prophètes. Le livre de Jérémie contribue pour beaucoup à valoriser la prière. Il contient des « confessions », dialogues avec Dieu, dans lesquels le prophète, aussi bien à titre personnel que comme représentant de son peuple, exprime une forte crise intérieure par rapport à l'élection et à la réalisation du dessein de Dieu. 169 Plusieurs livres prophétiques intègrent des psaumes et des cantiques, 170 de même que des bribes de doxologies. 171

Chez les prophètes préexiliques, par ailleurs, on observe comme un trait saillant la condamnation réitérée des sacrifices du cycle liturgique 172 et même de la prière. 173 Le rejet semble radical, mais on ne saurait interpréter ces invectives comme une abrogation du culte, une négation de son origine divine. Elles visent à dénoncer la contradiction entre la conduite de ceux qui célèbrent et la sainteté de Dieu qu'ils prétendent célébrer.

Prière et culte dans les autres Écrits. Trois livres poétiques prennent une importance capitale par rapport à la spiritualité de la prière. D'abord, Job: avec autant de sincérité que d'art, le protagoniste exprime à Dieu, sans détour, tous ses états d'âme. 174 Ensuite, les Lamentations, où la prière se mêle à la plainte. 175 Et, évidemment, les Psaumes, qui constituent le cœur même de l'Ancien Testament. En effet, on a l'impression que si la Bible hébraïque a retenu si peu d'indications développées sur la prière, c'est pour mieux condenser tout le faisceau de lumière sur un recueil particulier. Le psautier est une clé de lecture irremplaçable, non seulement pour l'ensemble de la vie du peuple israélite, mais pour le corpus tout entier de la Bible hébraïque. Ailleurs, les Écrits comportent à peine quelques vagues affirmations de principe 176 et quelques spécimens d'hymnes ou de prières plus ou moins élaborés. 177

On peut tenter une classification de la prière des psaumes autour de quatre axes fondamentaux, qui conservent une valeur universelle à travers les temps et les cultures.

La majorité des psaumes se rattachent à l'axe de la libération. La séquence dramatique apparaît stéréotypée, qu'elle s'enracine dans une situation personnelle ou collective. L'expérience du besoin de salut reflété dans la prière biblique couvre un large éventail de situations. D'autres prières se rattachent à l'axe de l'admiration. Elles soutiennent l'émerveillement, la contemplation, la louange. L'axe de l'instruction regroupe trois types de prière méditative: synthèses sur l'histoire sainte, indications sur les choix moraux personnels ou collectifs (incluant parfois des paroles prophétiques et des oracles), énoncés des conditions requises pour l'accès au culte. Enfin, quelques prières tournent autour de l'axe des fêtes populaires. On compte surtout quatre grands motifs: récoltes, mariages, pèlerinages, événements politiques.

48. Les lieux privilégiés pour la prière sont les espaces sacrés, les sanctuaires, en particulier celui de Jérusalem. Mais on a toujours le loisir de prier en privé dans sa propre maison. Les temps sacrés, fixés par le calendrier, marquent la prière, même personnelle, de même les heures rituelles des offrandes, surtout le matin et le soir. On observe chez les priants diverses postures: debout, les mains levées, à genoux, complètement prosterné, assis ou couché.

Si l'on sait faire la part des choses entre les éléments stables et les éléments plus caducs de la pensée et du langage, le trésor des prières d'Israël peut servir à exprimer avec beaucoup de profondeur la prière des hommes de tous les temps et de tous les lieux. C'est dire la valeur permanente de ces textes. Certains psaumes, toutefois, expriment un stade de prière qui sera peu à peu dépassé, le stade, en particulier, des malédictions et imprécations lancées contre les ennemis.

Le peuple chrétien, tout en assumant telles quelles les prières de l'Ancien Testament, les relit à la lumière du mystère pascal, leur conférant du même coup un surplus de sens.

Le temple de Jérusalem. Construit par Salomon (vers 950 av. J.C.), l'édifice de pierre qui dominait la colline de Sion a joué un rôle central dans la religion israélite. A la faveur de la réforme religieuse de Josias (640-609), 178 la loi deutéronomique exige un sanctuaire unique dans le pays pour tout le peuple (Dt 12,2-7). Celui de Jérusalem est désigné comme « le lieu choisi par le seigneur Dieu pour y faire habiter son nom » (12,11.21; etc.). Plusieurs récits étiologiques expliquent ce choix. 179 Pour sa part, la théologie sacerdotale (P) désigne cette présence par le mot « gloire » (kabôd), évoquant la manifestation de Dieu, à la fois fascinante et redoutable, en particulier dans le Saint des Saints, au-dessus de l'arche du témoignage couverte du propitiatoire: 180 le contact le plus immédiat avec Dieu repose sur le pardon et la grâce. C'est pourquoi la destruction du temple (587) équivaut à la désolation extrême 181 et revêt l'ampleur d'une catastrophe nationale. L'empressement pour le reconstruire au terme de l'exil (Ag 1–2) et y célébrer un culte digne (Ml 1–3) devient le critère de la crainte de Dieu. Du temple rayonnent les bénédictions jusqu'aux extrémités de la terre (Ps 65). De là l'importance des pèlerinages, comme signe d'unité (Ps 122). Dans l'œuvre du Chroniste, le temple est clairement le centre de toute la vie religieuse et nationale.

Le temple est à la fois un espace fonctionnel et symbolique. Il sert de lieu de culte, surtout sacrificiel, de prière, d'enseignement, de guérison, d'intronisation royale. Mais, comme dans toutes les religions, l'édifice matériel, en bas, évoque le mystère de l'habitat divin, au ciel, en haut (1 R 8,30). Par la présence toute spéciale du Dieu de vie, le sanctuaire devient lieu d'origine par excellence de la vie (naissance collective, renaissance après le péché) et de la connaissance (parole de Dieu, révélation, sagesse). Il joue le rôle d'axe et de centre du monde. Toutefois, on observe une relativisation critique du symbolisme du lieu saint. Jamais celui-ci n'arrivera à garantir et à « contenir » la présence divine. 182 Parallèlement à la critique du culte hypocrite et formaliste, les prophètes démasquent la vanité de la confiance inconditionnelle placée dans le lieu saint (Jr 7,1-15). Une vision symbolique présente « la gloire du Seigneur » quittant l'espace sacré de manière solennelle. 183 Mais cette gloire reviendra au Temple (Ez 43,1-9), un Temple restauré, idéal (40–42), source de fécondité, de guérison, de salut (47,1-12). Avant ce retour, Dieu promet aux exilés d'être lui-même pour eux « un sanctuaire » (11,16).

Jérusalem. Dans une perspective théologique, l'histoire de la cité commence par un choix divin (1 R 8,16). David conquiert Jérusalem, antique ville cananéenne (2 S 5,6-12). Il y transporte l'arche d'alliance (2 S 6–7); Salomon y construit le sanctuaire (1 R 6). Ainsi la ville est intégrée parmi les lieux saints judéens et israélites plus anciens où l'on vient en pèlerinage. Dans la guerre de Sennachérib contre Ézéchias en 701 (2 R 18,13), Jérusalem est épargnée, presque seule parmi les villes de Juda, alors que le royaume d'Israël a été conquis définitivement en 722 par les Assyriens. La délivrance de Jérusalem avait été annoncée prophétiquement comme grâce divine (2 R 19,20-34).

On s'habitue à désigner Jérusalem comme « la ville choisie » par le Seigneur, 184 « fondée » par lui (Is 14,32), « ville de Dieu » (Ps 87,3), « ville sainte » (Is 48,2), parce que le Seigneur est « au milieu d'elle » (So 3,17). Elle est promise à un avenir glorieux: présence divine assurée « pour toujours » et « d'âge en âge » (Jl 4,16-21), protection garantie (Is 31,4-5), et donc bonheur et prospérité. Certains textes idéalisent même la cité des cités. Par delà la réalité géographique, elle devient pôle d'attraction et axe du monde. 185

Toutefois, la grandeur de Jérusalem n'empêchera pas le malheur qui va s'abattre sur la ville. Nombre d'oracles (2 R 23,27), d'actions symboliques (Ez 4–5) et de visions (8–11) annoncent le rejet et la destruction de la ville choisie par Dieu.

Plus tard, Jérusalem restaurée devient un des grands symboles du salut eschatologique: cité illuminée par le Seigneur, 186 dotée d'un « nom nouveau » et redevenue « Épousée » de Dieu, 187 paradis retrouvé, à la faveur de l'avènement de « cieux nouveaux » et d'une « terre nouvelle », 188 elle devient un espace essentiellement cultuel (Ez 40–48), le centre d'un monde recréé (Za 14,16-17). « Toutes les nations » viendront y chercher l'arbitrage du Seigneur et l'enseignement divin qui mettra fin aux guerres. 189

b) Dans le Nouveau Testament, prière et culte, le Temple et Jérusalem

49. Prière et culte. A la différence de l'Ancien Testament, le Nouveau Testament ne contient pas de législation détaillée établissant des institutions cultuelles et rituelles — il prescrit brièvement de baptiser et de célébrer l'eucharistie 190 — mais il insiste fortement sur la prière.

Les évangiles montrent souvent Jésus en prière. Son amour filial pour Dieu, son Père, le poussait à donner beaucoup de temps à cette activité. Pour prier, il se levait très tôt, même après une nuit commencée très tard à cause de l'afflux des gens avec leurs malades (Mc 1,32.35). Il passait parfois toute la nuit en prière(Lc 6,12). Pour mieux prier, il s'isolait « dans des lieux déserts » (Lc 5,16) ou montait « dans la montagne » (Mt 14,23). Luc montre qu'une prière plus intense a préparé ou accompagné les moments les plus décisifs du ministère de Jésus: son baptême (Lc 3,21), le choix des Douze (6,12), la question posée aux Douze sur son identité (9,18), sa transfiguration (9,28), sa Passion (22,41-45).

Les évangiles ne rapportent que rarement le contenu de la prière de Jésus. Le peu qu'ils en disent montre que sa prière exprimait son intimité avec son Père, à qui il disait « Abba » (Mc 14,36), appellation familière qu'on ne trouve pas, dans le judaïsme contemporain, employée pour invoquer Dieu. La prière de Jésus était souvent d'action de grâce, selon la forme juive de la ber~k~h.191Lors du dernier repas, il a tout naturellement « chanté les psaumes » prescrits par le rituel de la grande fête. 192 Selon les quatre évangiles, il cite onze psaumes distincts.

Le Fils reconnaissait avec gratitude que tout lui venait de l'amour de son Père (Jn 3,35). A la fin du Discours après la Cène, Jean met sur les lèvres de Jésus une longue prière de demande, pour lui-même et pour ses disciples, présents et futurs, qui révèle le sens qu'il donnait à sa Passion (Jn 17). Quant aux Synoptiques, ils nous rapportent la prière suppliante de Jésus, au moment de la tristesse mortelle de Gethsémani (Mt 26,36-44 et par.), prière accompagnée d'une adhésion très généreuse à la volonté du Père (26,39.42). Sur la croix, Jésus fait sien le cri d'angoisse du Ps 22,2, 193 ou, selon Luc, la prière d'abandon du Ps 31,6 (Lc 23,46).

A côté de la prière de Jésus, les évangiles rapportent beaucoup de demandes et de supplications faites à Jésus, auxquelles il répondait en intervenant généreusement et en soulignant l'efficacité de la foi. 194 Jésus donnait des instructions sur la prière 195 et encourageait, par des paraboles, la prière persévérante. 196 Il insistait sur

la nécessité de la prière, en certaines circonstances éprouvantes, « pour ne pas entrer en tentation » (Mt 26,41 et par.).
L'exemple de Jésus suscitait chez ses disciples le désir de l'imiter: « Seigneur, apprends-nous à prier » (Lc 11,1). A ce désir, il répond en leur enseignant le Notre Père. Les formules du Notre Père 197 s'apparentent à celles de la prière juive (« Dix-huit bénédictions »), mais avec une sobriété sans parallèle. En peu de mots, le Notre Père offre, en effet, un programme complet de prière filiale: adoration (1e demande), désir du salut eschatologique (2e demande), adhésion à la volonté de Dieu (3e demande), supplication pour les besoins existentiels dans l'abandon confiant, jour après jour, à la providence de Dieu (4e demande), demande de pardon, conditionnée par la générosité à pardonner (5e demande), prière pour être libéré de tentations et de l'emprise du Mauvais (6e, 7e demandes).
De son côté, Paul donne l'exemple de la prière d'action de grâce; il exprime celle-ci régulièrement , sous une forme ou une autre, au début de ses lettres. Il invite les chrétiens à « rendre grâce en toute circonstance » et à « prier sans cesse » (1 Th 5,17).

50. Les Actes montrent souvent les chrétiens en prière, soit individuellement (Ac 9,40; 10,9; etc.) soit en communauté (4,24-30; 12,12; etc.), au Temple (2,46; 3,1), ou dans les maisons (2,46) ou même en prison (16,25). Parfois la prière s'accompagne de jeûne (13,3; 14,23). Dans le Nouveau Testament, les formules de prière sont surtout hymniques: le Magnificat (Lc 1,46-55), le Benedictus (1,68-79), le Nunc dimittis (2,29-32) et de nombreux passages de l'Apocalypse. Elles sont pétries de langage biblique. Dans le corpus paulinien, les hymnes deviennent christologiques, 198 reflétant la liturgie des églises. Comme la prière de Jésus, la prière chrétienne utilisait la forme juive de la berakah (« Béni soit Dieu... »). 199 En milieu grec, elle était fortement charismatique (1 Co 14,2.16-18). La prière est l'œuvre de l'Esprit de Dieu. 200 Certaines réalisations ne sont possibles que grâce à la prière (Mc 9,29).
Le Nouveau Testament révèle quelques traits de la prière liturgique de l'Église primitive. Le « repas du Seigneur » (1 Co 11,20) tient une place éminente dans les traditions. 201 Sa forme est marquée par la liturgie du repas festif juif: berakah sur le pain au début, sur le vin à la fin. Dès la tradition sous-jacente à 1 Co 11,23-25 et aux récits des Synoptiques, les deux « bénédictions » furent rapprochées, de façon à placer le repas, non pas entre elles, mais avant ou après. Ce rite est le mémorial de la Passion du Christ (1 Co 11,24-25); il crée la communion (koinonia: 1 Co 10,16) entre le Seigneur ressuscité et ses disciples. Le baptême, confession de foi, 202 donne le pardon des péchés, unit au mystère pascal du Christ (Rm 6,3-5) et fait entrer dans la communauté des croyants (1 Co 12,13).
Le calendrier liturgique resta celui des Juifs (sauf pour les communautés pauliniennes de chrétiens venus des nations païennes: Ga 4,10; Col 2,16), mais le sabbat commençait à être remplacé par le premier jour de la semaine (Ac 20,7; 1 Co 16,2) appelé « jour seigneurial » ou « dominical » (Ap 1,10), c'est-à-dire jour du Seigneur ressuscité. Les chrétiens continuaient, au début, à fréquenter l'office du Temple (Ac 3,1), qui fournit le point de départ de la liturgie chrétienne des heures.
Au culte sacrificiel ancien, la Lettre aux Hébreux reconnaît une certaine validité rituelle (He 9,13) et une valeur de préfiguration de l'offrande du Christ (9,18-23), mais, prenant le relais de la critique exprimée par les prophètes et les psaumes, 203 elle dénie aux immolations d'animaux toute efficacité pour la purification des consciences et pour l'établissement d'une relation profonde avec Dieu. 204 Le seul sacrifice pleinement efficace est l'offrande personnelle et existentielle du Christ, qui a fait de lui le parfait grand prêtre, « médiateur d'alliance nouvelle ». 205 Grâce à cette offrande, les chrétiens peuvent s'approcher de Dieu (He 10,19-22) dans l'action de grâces et en menant une vie généreuse (13,15-16). L'apôtre Paul parlait déjà en ce sens (Rm 12,1-2).

51. Le Temple de Jérusalem. Durant la vie de Jésus et de Paul, le Temple existait dans sa réalité matérielle et liturgique. Comme tout Juif, Jésus s'y rend en pèlerinage; il y enseigne. 206 Il y accomplit l'action prophétique de l'expulsion des vendeurs (Mt 21,12-13 et par.).
L'édifice conserve son statut symbolique de demeure divine, privilégiée, qui représente sur terre la demeure de Dieu dans le ciel. En Mt 21,13 Jésus cite un oracle où Dieu lui-même l'appelle « ma maison » (Is 56,7); en Jn 2,16 Jésus le nomme « la maison de mon Père ». Mais plus d'un texte relativise ce symbolisme et ouvre la voie à un dépassement. 207 Comme Jérémie l'avait fait, Jésus prédit la ruine du Temple (Mt 24,2 et par.) et il annonce, d'autre part, son remplacement par un nouveau sanctuaire, bâti en trois jours. 208 Après sa résurrection, ses disciples comprirent que le nouveau Temple, c'était son corps ressuscité (Jn 2,22). Paul déclare aux croyants qu'ils sont membres de ce corps (1 Co 12,27) et « sanctuaire de Dieu » (3,16-17) ou « de l'Esprit » (6,19). La 1e Lettre de Pierre leur dit qu'unis au Christ, « pierre vivante », ils forment tous ensemble une « maison spirituelle » (1 P 2,4-5).
L'Apocalypse parle constamment de sanctuaire. 209 Sauf en Ap 11,1-2, il s'agit toujours du « sanctuaire céleste de Dieu » (11,19), d'où partent les interventions divines sur la terre. Mais dans la vision finale, il est dit de « la sainte cité, la Jérusalem qui descend du ciel » (21,10), qu'on n'y voit pas de sanctuaire, « car son sanctuaire,

c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant, ainsi que l'Agneau » (21,22). Tel est l'ultime accomplissement du thème du Temple.
Jérusalem. Le Nouveau Testament reconnaît pleinement l'importance de Jérusalem dans le dessein de Dieu. Jésus défend de jurer par Jérusalem, « parce qu'elle est la ville du Grand Roi » (Mt 5,35). Il y monte résolument: c'est là qu'il doit accomplir sa mission. 210 Mais il constate que la ville « n'a pas reconnu le moment de sa visite » et il prévoit en pleurant que cet aveuglement entraînera sa ruine, 211 ce qui s'était déjà produit au temps de Jérémie.
Entre-temps, Jérusalem continue de jouer un rôle important. Dans la théologie de Luc, elle est au cœur de l'histoire du salut; c'est en elle que le Christ est mort et ressuscité. Tout converge vers ce centre: l'évangile y débute (Lc 1,5-25) et s'y termine (24,52-53). Puis tout en émane: c'est de là que, après la venue de l'Esprit Saint, la Bonne Nouvelle du salut se diffuse aux quatre coins de l'univers habité (Ac 8–28). Quant à Paul, bien que son apostolat ne soit pas parti de Jérusalem (Ga 1,17), il estime indispensable la communion avec l'Église de Jérusalem (2,1-2). Par ailleurs, il déclare que la mère des chrétiens, c'est « la Jérusalem d'en haut » (4,26). La ville devient le symbole de l'accomplissement eschatologique, à la fois dans sa dimension future (Ap 21,2-3.9-11) et présente (He 12,22).
Ainsi donc, à la faveur d'un approfondissement symbolique déjà bien amorcé dans l'Ancien Testament lui-même, l'Église reconnaîtra toujours les liens qui l'unissent très intimement à l'histoire de Jérusalem et de son Temple, ainsi qu'à la prière et au culte du peuple juif.

8. Reproches divins et condamnations
a) Dans l'Ancien Testament

52. L'élection d'Israël et l'alliance ont pour conséquence, nous l'avons vu, des exigences de fidélité et de sainteté. Comment le peuple élu a-t-il fait face à ces exigences? A cette question, l'Ancien Testament donne très souvent une réponse qui exprime la déception du Dieu d'Israël, une réponse remplie de reproches et même de condamnations.
Les écrits narratifs relatent une longue série d'infidélités et de résistances à la voix de Dieu, série qui commence dès la sortie d'Égypte. Lors de crises existentielles, qui devraient être des occasions de faire preuve de confiance en Dieu, les Israélites « murmurent », 212 prenant une attitude de contestation du dessein de Dieu et d'opposition à Moïse, au point de vouloir le « lapider » (Ex 17,4). A peine conclue l'alliance du Sinaï (Ex 24), le peuple se laisse aller à l'infidélité la plus grave, celle d'un culte d'idole (Ex 32,4-6). 213 Devant cette infidélité, le Seigneur constate: « Je vois bien que ce peuple est un peuple à la nuque raide » (Ex 32,9). Cette qualification péjorative est répétée souvent dans la suite, 214 devenant une sorte d'épithète de nature pour caractériser Israël. Un autre épisode n'est pas moins significatif: arrivé à la frontière de Canaan et invité à entrer dans le pays que le Seigneur lui donne, le peuple s'y refuse, jugeant l'entreprise trop dangereuse. 215 Le Seigneur, alors, reproche au peuple son manque de foi (Nb 14,11) et le condamne à errer quarante ans dans le désert, où tous les adultes devront mourir (14,29.34), à l'exception de quelques-uns qui suivaient le Seigneur sans réserve.
Plusieurs fois, l'Ancien Testament rappelle que l'indocilité des Israélites a commencé « depuis le jour où leurs pères sont sortis d'Égypte » et il ajoute qu'elle a continué « jusqu'à ce jour ». 216
L'histoire deutéronomiste, qui comprend les Livres de Josué, Juges, 1-2 Samuel et 1-2 Rois, porte un jugement global négatif sur l'histoire d'Israël et de Juda entre l'époque de Josué et l'exil à Babylone. Le peuple et ses rois, à quelques exceptions près, ont largement succombé à la tentation des dieux étrangers sur le plan religieux et à l'injustice sociale et toute sorte de désordres contraires au Décalogue. C'est pourquoi cette histoire s'est soldée finalement par un bilan négatif dont la conséquence visible fut la perte de la terre promise avec la destruction des deux royaumes et celle de Jérusalem, y compris son sanctuaire, en 587.
Les écrits prophétiques contiennent des reproches particulièrement virulents. Une des principales missions des prophètes était précisément de « crier à pleine voix, sans retenue », pour « révéler au peuple de Dieu ses péchés ». 217 Parmi les prophètes du VIIIe siècle, Amos dénonce les fautes d'Israël, mettant en premier lieu le manque de justice sociale. 218 Pour Osée, l'accusation d'idolâtrie est fondamentale, mais les reproches s'étendent à beaucoup d'autres péchés: « parjure et mensonge, assassinat et vol, adultère et violence, meurtre sur meurtre » (Os 4,2). Pour Isaïe, Dieu a tout fait pour sa vigne, mais elle n'a pas porté de fruit (Is 5,1-7). Comme déjà Amos (4,4), Isaïe rejette le culte de ceux qui ne se préoccupent pas de la justice (Is 1,11-17). Michée s'affirme « plein de force pour proclamer à Jacob son forfait » (Mi 3,8).
Ces forfaits aboutiront à la plus grave menace que les prophètes puissent lancer à la face d'Israël et de Juda: le Seigneur rejettera son peuple, 219 il livrera à la destruction Jérusalem et son sanctuaire, lieu de sa présence bienfaisante et protectrice. 220
Les dernières décennies de Juda et les débuts de l'exil sont accompagnés par la prédication de plusieurs prophètes. Comme Osée, Jérémie énumère des fautes 221 et montre dans l'abandon du seigneur la racine de tout le mal (2,13); il stigmatise l'idolâtrie en l'appelant adultère et prostitution. 222 Ézéchiel fait de même en

de longs chapitres (Ez 16; 23) et qualifie les Israélites d'« engeance de rebelles » (2,5.6.7.8), « têtes dures et cœurs endurcis » (2,4; 3,7). La vigueur des accusations prophétiques est stupéfiante. On s'étonne qu'Israël leur ait donné tant de place dans ses Écritures, ce qui manifeste une sincérité et une humilité exemplaires.
Au cours de l'exil et après, la communauté judéenne et juive reconnaît ses fautes dans des liturgies et prières de confession nationale. 223
Lorsqu'il contemplait son passé, le peuple de l'alliance du Sinaï ne pouvait que porter sur celui-ci un jugement sévère: son histoire avait été une longue suite d'infidélités. Les châtiments avaient été mérités. L'alliance avait été rompue. Mais le Seigneur ne s'était jamais résigné à la rupture. 224 Il avait toujours offert la grâce de la conversion et la reprise des relations, sous une forme plus intime et plus stable. 225
b) Dans le Nouveau Testament

53. Jean-Baptiste prend la suite des anciens prophètes, pour appeler au repentir l'« engeance de vipères » (Mt 3,7; Lc 3,7) attirée par sa prédication. Celle-ci était basée sur la conviction de la proximité d'une intervention divine. Le jugement était imminent: « Déjà la cognée se trouve à la racine des arbres » (Mt 3,10; Lc 3,9). Il était donc urgent de se convertir.
Comme celle de Jean, la prédication de Jésus est un appel à la conversion, devenue urgente à cause de la proximité du règne de Dieu (Mt 4,17); elle est en même temps l'annonce de « la bonne nouvelle » d'une intervention favorable de Dieu (Mc 1,14-15). Lorsqu'il se heurte au refus de croire, Jésus a recours, comme les anciens prophètes, aux invectives. Il les lance contre cette « génération mauvaise et adultère » (Mt 12,39), « génération incrédule et pervertie » (17,17), et il annonce un jugement plus rigoureux que celui qui s'est abattu sur Sodome (11,24; cf Is 1,10).
Le rejet de Jésus par les dirigeants de son peuple, qui entraînent avec eux la population de Jérusalem, met le comble à leur culpabilité. La sanction divine sera la même qu'au temps de Jérémie: prise de Jérusalem et destruction du Temple. 226 Mais — également comme au temps de Jérémie — Dieu ne se contente pas de sanctionner, il offre aussi le pardon. Aux Juifs de Jérusalem, qui ont « fait mourir le prince de la vie » (Ac 3,15), Pierre prêche le repentir et promet la rémission des péchés (3,19). Moins sévère que les anciens prophètes, il fait de leur faute un péché commis « par ignorance ». 227 Plusieurs milliers de personnes répondent à son appel. 228
Dans les Lettres apostoliques, si les exhortations et les mises en garde sont très fréquentes, accompagnées parfois de menaces de condamnation en cas de fautes, 229 les reproches et les condamnations effectives sont relativement rares, mais ne manquent pas de vigueur. 230
Dans sa Lettre aux Romains, Paul dresse un réquisitoire violent contre « les hommes qui tiennent la vérité captive dans l'injustice » (Rm 1,18). La faute fondamentale des païens est la méconnaissance de Dieu (1,21); le châtiment qu'ils subissent est d'être livrés par Dieu au pouvoir de leur immoralité. 231 Au Juif est reprochée son incohérence: sa conduite est en contraste avec sa connaissance de la Loi (Rm 2,17-24).
Les chrétiens eux-mêmes ne sont pas à l'abri des reproches. La Lettre aux Galates en contient de très graves. Les Galates y sont accusés de se détourner de Dieu, pour passer « à un autre évangile », inauthentique (Ga 1,6); ils ont « rompu avec le Christ », ils sont « déchus de la grâce » (5,4). Mais Paul espère qu'ils se reprendront (5,10). Les Corinthiens, de leur côté, se voient reprocher les discordes provoquées dans leur communauté par le culte de certaines personnalités 232 et, d'autre part, de graves manques de charité lors de la célébration du « Repas du Seigneur » (1 Co 11,17-22). « C'est pour cette raison, ajoute Paul, qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et d'infirmes et qu'un certain nombre sont morts » (11,30). En outre, la communauté est vertement semoncée, parce qu'elle a toléré un cas d'inconduite scandaleuse. Le coupable doit être excommunié, « livré à Satan ». 233 Paul cite à ce propos le précepte de Dt 17,7: « Otez le mauvais du milieu de vous » (1 Co 5,13). Les Lettres Pastorales, de leur côté, s'en prennent à de « soi-disant docteurs de la loi » qui se sont écartés de la ligne d'une vraie charité et d'une foi sincère (1 Tm 1,5-7); des noms sont indiqués, ainsi que la sanction prise. 234
Les lettres envoyées « aux sept églises » (Ap 1,11) par l'auteur de l'Apocalypse manifestent bien la diversité des situations vécues alors par les communautés chrétiennes. Presque toutes ces lettres — cinq sur sept — commencent par des éloges; deux ne contiennent même que des éloges, mais les cinq autres contiennent des reproches, dont certains très graves, accompagnés de menaces de châtiments. Les reproches sont, le plus souvent, d'ordre général (« tu as abandonné ta ferveur première »: 2,4; « tu as renom de vivre, mais tu es mort »: 3,1); ils sont parfois plus précis, critiquant la tolérance pour « l'enseignement des Nicolaïtes » (2,15) ou la compromission avec le culte idolâtre (2,14.21). Toutes ces lettres expriment « ce que l'Esprit dit aux Églises ». 235 Elles montrent que, le plus souvent, les communautés chrétiennes méritent des reproches et que l'Esprit les appelle à la conversion. 236

9. Les Promesses

54. Bien des promesses faites par Dieu dans l'Ancien Testament sont relues dans le Nouveau à la lumière de Jésus Christ. Cela pose un certain nombre de questions délicates et actuelles qui touchent le dialogue entre les Juifs et les chrétiens; elles concernent la légitimité d'une interprétation des promesses au delà de leur sens original immédiat. Qui, au juste, fait partie de la descendance d'Abraham? La Terre promise est-elle d'abord et avant tout un lieu géographique? Quel horizon d'avenir le Dieu de la Révélation réserve-t-il à Israël, le peuple élu des origines? Que devient l'attente du Règne de Dieu? Et celle du Messie?

a) La descendance d'Abraham

Dans l'Ancien Testament

Dieu promet à Abraham une descendance innombrable, 237 qui lui viendra par le fils unique né de Sara, héritier privilégié. 238 Cette descendance sera, comme Abraham lui-même, source de bénédiction pour toutes les nations (12,3; 22,18). La promesse est renouvelée pour Isaac (26,4.24) et pour Jacob (28,14; 32,13).

L'épreuve de l'oppression en Égypte n'empêche pas sa réalisation. Bien au contraire, le début du Livre de l'Exode atteste à plusieurs reprises la croissance numérique des Hébreux (Ex 1,7.12.20). Lorsque le peuple est délivré de l'oppression, la promesse est déjà accomplie: les Israélites sont « nombreux comme les étoiles du ciel », mais Dieu les multipliera encore, comme il l'a promis (Dt 1,10-11). Le peuple tombe dans l'idolâtrie et est menacé d'extermination; Moïse intercède alors en sa faveur auprès de Dieu; il en appelle au serment fait par Dieu à Abraham, Isaac et Jacob de multiplier leur descendance (Ex 32,13). Une grave indocilité du peuple dans le désert (Nb 14,2-4), aussi grave que celle commise au pied du Sinaï (Ex 32), suscite, comme en Ex 32, une intercession de Moïse, qui est exaucée et sauve le peuple des conséquences de sa faute. Cependant, la génération présente sera exclue de la Terre promise, à l'exception du clan de Caleb, resté fidèle (Nb 14,20-24). Les générations ultérieures d'Israël jouiront de toutes les promesses faites à leurs ancêtres, à condition, toutefois, d'opter résolument pour « la vie, la bénédiction » et non pour « la mort, la malédiction » (Dt 30,19), comme l'ont fait malheureusement plus tard les Israélites du Nord, que « le Seigneur a rejetés » (2 R 17,20), puis ceux du Sud, qu'il a soumis à l'épreuve purificatrice de l'exil à Babylone (Jr 25,11).

L'antique promesse a tôt fait de renaître en faveur des rapatriés. 239 Après l'exil, pour préserver la pureté de la descendance et celle des croyances et des observances, « la descendance d'Israël se sépara de tous les fils d'étrangers ». 240 Mais plus tard, le livret de Jonas — peut-être aussi, selon certains, celui de Ruth — intervient pour dénoncer l'étroitesse de ce particularisme. Celui-ci s'accorde mal, en effet, avec un oracle du Livre d'Isaïe où Dieu accorde à « tous les peuples » l'hospitalité de sa maison (Is 56,3-7).

Dans le Nouveau Testament

55. Jamais le Nouveau Testament ne met en question la validité de la promesse faite à Abraham. Le Magnificat et le Benedictus s'y réfèrent explicitement. 241 Jésus est présenté comme « fils d'Abraham » (Mt 1,1). Être fille ou fils d'Abraham (Lc 13,16; 19,9) est une grande dignité. La compréhension de la promesse diffère, cependant, de celle qu'en donne le judaïsme. Déjà la prédication de Jean Baptiste relativise l'importance du lien de famille avec Abraham. Descendre de lui selon la chair n'est pas suffisant, ni même nécessaire (Mt 3,9; Lc 3,8). Jésus déclare que des païens « prendront place au festin avec Abraham », « tandis que les fils du Royaume seront jetés dehors » (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29).

Mais c'est surtout l'apôtre Paul qui approfondit ce thème. Aux Galates, préoccupés d'entrer, grâce à la circoncision, dans la famille du patriarche, afin d'avoir droit à l'héritage promis, Paul démontre que la circoncision n'est aucunement nécessaire, car ce qui est décisif, c'est la foi au Christ. Par la foi, on devient fils d'Abraham (Ga 3,7), car le Christ est son descendant privilégié (3,16) et, par la foi, on est incorporé au Christ et on devient donc « descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse » (3,29). C'est de cette façon-là — et non par la circoncision — que les païens peuvent recevoir la bénédiction transmise par Abraham (3,8.14). En Ga 4,22-31, une audacieuse interprétation typologique aboutit aux mêmes conclusions.

Dans sa Lettre aux Romains (4,1-25), Paul revient sur le sujet en termes moins polémiques. Il y met en lumière la foi d'Abraham, source, pour lui, de la justification et base de sa paternité, laquelle s'étend à tous ceux qui croient, qu'ils soient d'origine juive ou païenne. Dieu, en effet, avait fait une promesse à Abraham: « Tu seras père d'une multitude de nations » (Gn 17,4); Paul voit la réalisation de cette promesse dans l'adhésion au Christ de beaucoup de croyants d'origine païenne (Rm 4,11.17-18). Paul distingue « les enfants de la chair » et « les enfants de la promesse » (Rm 9,8). Les Juifs qui adhèrent au Christ sont à la fois l'un et l'autre. Les croyants d'origine païenne sont « enfants de la promesse », ce qui est le plus important.

C'est ainsi que Paul confirme et accentue la portée universelle de la bénédiction d'Abraham et situe dans l'ordre spirituel la véritable postérité du patriarche.

b) La Terre promise

56. Tout groupe humain désire habiter un territoire de manière stable. Autrement, réduit au statut d'étranger ou de réfugié, il se trouve, au mieux, toléré ou, au pire, exploité ou continuellement repoussé. Israël a été libéré de la servitude d'Égypte et a reçu de Dieu la promesse d'une terre. La réalisation exigera du temps et

posera bien des problèmes au cours de l'histoire. Pour le peuple de la Bible, même après le retour de l'exil à Babylone, la terre demeure objet d'espérance: « Les bénis du Seigneur » posséderont la terre (Ps 37,22).

Dans l'Ancien Testament

La Bible hébraïque ne connaît pas l'expression « Terre promise », car elle n'a pas de mot pour dire « promettre ». Elle rend l'idée par le futur du verbe « donner », ou par l'emploi du verbe « jurer »: « la terre qu'il a juré de te donner » (Ex 13,5; 33,1; etc.).

Dans les traditions relatives à Abraham, la promesse d'une terre vient compléter celle d'une descendance. 242 Il s'agit de la « terre de Canaan » (Gn 17,8). Dieu suscite un chef, Moïse, pour libérer Israël et l'amener en Terre promise. 243 Mais l'ensemble du peuple manque de foi: des fidèles du début, bien peu survivront à la longue traversée du désert; c'est la jeune génération qui entrera dans le pays (Nb 14,26-38). Moïse lui-même meurt sans pouvoir y pénétrer (Dt 34,1-5). Sous la conduite de Josué, les tribus d'Israël s'établissent dans le pays promis.

Pour la tradition sacerdotale, le pays doit désormais rester sans souillure, car Dieu lui-même y habite (Nb 35,34). Le don est donc conditionné par la pureté morale 244 et par le service du seigneur seul, à l'exclusion des dieux étrangers (Jos 24,14-24). D'autre part, Dieu seul est le propriétaire du pays. Si les Israélites y habitent, c'est à titre d'« étrangers et hôtes », 245 comme autrefois les patriarches (Gn 23,4; Ex 6,4).

Après le règne de Salomon, la terre de l'héritage se scinde en deux royaumes rivaux. Les prophètes stigmatisent l'idolâtrie et les injustices sociales; ils annoncent le châtiment: perte de la terre, qui sera conquise par des étrangers, et exil de sa population. Mais toujours ils ouvrent la porte à un retour, à une nouvelle occupation de la Terre promise, 246 non sans accentuer le rôle central de Jérusalem et de son Temple. 247 Plus tard, la perspective s'ouvre à un futur eschatologique. Tout en demeurant un espace géographique délimité, la Terre promise devient un pôle d'attraction pour les nations. 248

Le thème de la terre ne doit pas faire oublier la manière dont le livre de Josué raconte l'entrée en Terre promise. Plusieurs textes 249 évoquent l'acte de consécration à Dieu des fruits de la victoire, à savoir l'anathème (hérèm). Cet acte implique, pour empêcher toute contamination religieuse étrangère, l'obligation d'anéantir les lieux et objets de culte païens (Dt 7,5), mais aussi tout être vivant (20,16-18). De même, contre une ville israélite devenue idolâtre, Dt 13,16-18 prescrit la mise à mort de tous les habitants et la destruction complète par le feu.

Au temps de la composition du Deutéronome — ainsi que du livre de Josué — l'anathème était un postulat théorique, puisqu'il n'existait plus en Juda de populations non-israélites. La prescription de l'anathème a donc pu résulter d'une projection dans le passé de préoccupations postérieures. En effet, le Deutéronome se soucie de renforcer l'identité religieuse d'un peuple exposé au danger des cultes étrangers et des mariages mixtes. 250

Aussi, pour mieux comprendre cette mention de l'anathème, on tiendra compte de trois facteurs d'interprétation, l'un théologique, l'autre moral, et le dernier, plutôt sociologique: la reconnaissance de la Terre comme domaine inaliénable du seigneur; la nécessité d'épargner au peuple toute tentation qui compromettrait sa fidélité envers Dieu; enfin, la tentation bien humaine de mêler à la religion les formes les plus aberrantes de recours à la violence.

Dans le Nouveau Testament

57. Le Nouveau Testament développe peu le thème de la Terre promise. La fuite de Jésus et de ses parents en Égypte et le retour en « terre d'Israël » (Mt 2,20-21) reproduisent manifestement l'itinéraire des ancêtres; une typologie théologique sous-tend ce récit. Dans le discours d'Étienne qui rappelle l'histoire, le mot « promettre » ou « promesse » côtoie « terre » et « héritage » (Ac 7,2-7). Inexistante dans l'Ancien Testament, l'expression « terre de la promesse » se rencontre dans le Nouveau (He 11,9), dans un passage qui, certes, fait mémoire de l'expérience historique d'Abraham, mais pour mieux souligner son caractère provisoire, inachevé, et son orientation vers l'avenir absolu du monde et de l'histoire: pour l'auteur, la « terre » d'Israël n'est là que pour pointer symboliquement vers une terre tout autre, une « patrie céleste ». 251 Une béatitude effectue le même type de passage du sens géographique historique 252 à un sens plus ouvert: « les doux posséderont la terre » (Mt 5,5); « la terre » équivaut là au « Royaume des cieux » (5,3.10), dans un horizon d'eschatologie à la fois présente et future.

Les auteurs du Nouveau Testament ne font que pousser plus avant un processus d'approfondissement symbolique déjà enclenché dans l'Ancien Testament et le judaïsme intertestamentaire. Ceci, toutefois, ne doit pas nous faire oublier qu'une terre concrète a été promise par Dieu à Israël et reçue effectivement en héritage; ce don de la terre était conditionnée par la fidélité à l'alliance (Lv 26; Dt 28).

c) La pérennité et le salut final d'Israël

Dans l'Ancien Testament

58. Quelle sorte d'avenir attend le peuple de l'Alliance? Constamment, au cours de l'histoire, celui-ci s'est posé cette question, en lien direct avec les thèmes du jugement et du salut divins.

Dès avant l'exil, les prophètes ont remis en question l'espérance naïve en un « Jour du seigneur » qui apporterait automatiquement salut et victoire sur l'ennemi. Bien au contraire, pour annoncer le sort funeste d'un peuple à la conscience sociale et à la foi gravement déficientes, ils recourent à l'image du Jour du seigneur qui est « ténèbres et non lumière », 253 mais non sans laisser scintiller quelques lueurs d'espérance. 254

Le drame de l'exil provoqué par la rupture de l'alliance ramène la même question, avec une acuité maximale: Israël, loin de sa terre, peut-il encore espérer le salut de Dieu? A-t-il quelque avenir? Ézéchiel, d'abord, puis le Second Isaïe, annoncent au nom de Dieu un nouvel exode, c'est-à-dire un retour d'Israël en son pays, 255 une expérience de salut, qui implique de nombreux éléments: le rassemblement du peuple dispersé (Ez 36,24) et sa prise en charge par le Seigneur lui-même, 256 un souffle de transformation intérieure profonde, 257 la renaissance nationale 258 et cultuelle, 259 ainsi qu'une remise en valeur des choix divins du passé, en particulier le choix des ancêtres Abraham et Jacob 260 et celui du roi David (Ez 34,23-24).

Les développements prophétiques plus récents s'inscrivent dans la même ligne. Des oracles solennels déclarent que la race d'Israël subsistera à jamais, 261 ne cessera jamais d'être une nation devant le Seigneur et ne sera jamais rejetée par lui, malgré tout ce qu'elle a fait (Jr 31,35-37). Le Seigneur promet de restaurer son peuple. 262 Les antiques promesses en faveur d'Israël sont confirmées. Les prophètes post-exiliques en élargissent la portée dans une perspective universaliste. 263

Au sujet des perspectives d'avenir, il faut souligner, comme en contrepartie, l'importance d'un thème particulier: celui du « reste ». Dans ce cadre théologique, la pérennité d'Israël est garantie, certes, mais à l'intérieur d'un groupe restreint qui devient, en lieu et place du peuple tout entier, porteur de l'espérance nationale et du salut de Dieu. 264 La communauté post-exilique s'est considérée comme un « reste de rescapés », en attente du salut de Dieu. 265

Dans le Nouveau Testament

59. A la lumière de la résurrection de Jésus, qu'advient-il d'Israël, le peuple élu? Le pardon de Dieu lui est aussitôt offert (Ac 2,38) ainsi que le salut par la foi au Christ ressuscité (13,38-39); beaucoup de Juifs l'ont accepté, 266 y compris « une foule de prêtres » (6,7), mais les dirigeants se sont opposés à l'Église naissante et, en fin de compte, l'ensemble du peuple n'a pas adhéré au Christ. Cette situation a toujours suscité une profonde interrogation sur l'accomplissement du dessein salvifique de Dieu. Le Nouveau Testament en cherche l'explication dans les anciennes prophéties et constate que cette situation y est préfigurée, surtout en Is 6,9-10, très souvent cité à ce sujet. 267 Paul, surtout, en éprouve une vive souffrance (Rm 9,1-3) et approfondit le problème (Rm 9–11). Ses « frères selon la chair » (Rm 9,3) « ont buté contre la pierre d'achoppement » posée par Dieu; au lieu de compter sur la foi, ils ont compté sur les œuvres (9,32). Ils ont trébuché, mais pas « pour tomber » (11,11). Car « Dieu n'a pas rejeté son peuple » (11,2); en est témoin l'existence d'un « Reste », qui croit au Christ; Paul lui même fait partie de ce Reste (11,1.4-6). Pour Paul, l'existence de ce Reste garantit l'espérance de la pleine restauration d'Israël (11,12.15). La défaillance du peuple élu entre dans un plan paradoxal de Dieu: elle sert au « salut des païens » (11,11). « L'endurcissement d'une partie d'Israël s'est produit jusqu'à ce que la pleine mesure des païens soit entrée, alors tout Israël sera sauvé », grâce à la miséricorde de Dieu, qui lui est promise (11,25-26). Entre-temps, Paul met en garde les chrétiens venus du paganisme contre le danger d'orgueil et de repli sur soi qui les guette, s'ils oublient qu'ils ne sont que des rameaux sauvages greffés sur le bel olivier, Israël (11,17-24). Les Israélites restent « aimés » de Dieu et promis à un avenir lumineux, « car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (11,29). Telle est la doctrine très positive, à laquelle les chrétiens doivent revenir sans cesse.

d) Le Règne de Dieu

60. Bien des passages de la Bible expriment l'attente d'un monde renouvelé de fond en comble par l'instauration d'un règne idéal, dont Dieu prend et conserve toute l'initiative. Toutefois, les deux Testaments diffèrent profondément, non seulement par l'importance que l'un et l'autre accorde à ce thème, mais surtout par la diversité des accents.

Dans l'Ancien Testament

La conception de la royauté divine plonge ses racines dans les cultures de l'Orient ancien. La royauté de Dieu sur son peuple Israël apparaît dans le Pentateuque 268 et surtout dans le Livre des Juges (Jg 8,22-23) et le 1er Livre de Samuel (1 S 8,7; 12,12). Dieu est également acclamé comme roi de tout l'univers, en particulier dans les psaumes du règne (Ps 93–99). Le seigneur se donne à voir comme roi au prophète Isaïe vers 740 av. J.-C. (Is 6,3-5). Un prophète le révèle comme roi universel, entouré d'un conseil céleste (1 R 22,19-22).

Pendant l'exil, les prophètes conçoivent le règne de Dieu comme s'exerçant au cœur même de l'histoire mouvementée du peuple élu. 269 Il en va de même dans plusieurs textes prophétiques plus récents. 270 Pourtant, déjà le thème commence à prendre une coloration eschatologique plus accentuée 271 qui se manifeste dans l'arbitrage souverain que le Seigneur exercera entre les nations du monde, dans sa résidence sur la colline de Sion (Is 2,1-4 = Mi 4,1-4). Le maximum d'intensité eschatologique sera atteint dans

l'apocalyptique, avec l'émergence d'une figure mystérieuse présentée « comme un fils d'homme », « venant sur les nuées du ciel, » à qui « fut donnée souveraineté, gloire et royauté » sur « tous les peuples » (Dn 7,13-14). Là, on s'achemine vers la représentation d'un règne transcendant, céleste, éternel, que le peuple des saints du Très Haut est appelé à assumer (7,18.22.27).
C'est dans le psautier que le thème du règne de Dieu atteint son apogée. Six psaumes émergent entre tous. 272 Cinq ont en commun une même phrase clé: « Le seigneur règne », placée soit au début, soit au milieu. 273 On y note une grande insistance sur les dimensions cosmique, éthique et cultuelle du règne. Dans les Ps 47 et 96 l'universalisme est accentué: « Dieu règne sur les nations ». 274 Le Ps 99 donne une place aux médiations humaines, royale, sacerdotale et prophétique (99,6-8). Les Ps 96 et 98 ouvrent la porte à une conception eschatologique et universelle du règne de Dieu. D'autre part, le Ps 114, psaume pascal, célèbre le seigneur à la fois comme roi d'Israël et comme roi de l'univers. Le règne de Dieu est évoqué dans beaucoup d'autres psaumes.
Dans le Nouveau Testament

61. Thème bien attesté dans l'Ancien Testament, mais présent surtout dans le Psautier, le Règne de Dieu devient un thème absolument majeur dans les évangiles synoptiques, car il est à la base de la prédication prophétique de Jésus, de sa mission messianique, de sa mort et de sa résurrection. L'antique promesse maintenant se réalise, selon une tension féconde entre le déjà-là et le pas-encore. A l'époque de Jésus, certes, la conception vétérotestamentaire d'un « règne de Dieu » imminent, terrestre, politique, centré sur « Israël » et sur « Jérusalem », demeurait fortement incrustée (Lc 19,11), même chez les disciples (Mt 20,21; Ac 1,6). Mais le Nouveau Testament opère, dans l'ensemble, un retournement radical, déjà amorcé dans le judaïsme intertestamentaire, où l'idée d'un Règne céleste et éternel se faisait jour (Jubilés XV, 32; XVI, 18).
Matthieu dit le plus souvent « royaume des cieux » (33 fois), sémitisme qui permet d'éviter de prononcer le nom de Dieu. C'est à Jésus qu'incombe la mission de « proclamer la bonne nouvelle du règne » en enseignant, en guérissant les malades 275 et en chassant les démons (12,28). L'enseignement de Jésus sur la « justice » nécessaire pour entrer dans le royaume (5,20) propose un idéal religieux et moral très élevé (5,21–7,27). Jésus annonce que le règne de Dieu s'est fait proche (3,2; 4,17), ce qui met dans le temps présent une tension eschatologique. Le règne appartient dès maintenant à ceux qui sont « pauvres en esprit » (5,3) et à ceux qui sont « persécutés pour la justice » (5,10). Plusieurs paraboles montrent le règne de Dieu présent et opérant dans le monde, comme une graine qui pousse (13,31-32), un levain actif dans la pâte (13,33). Pour son rôle dans l'Église, Pierre recevra de Jésus « les clefs du royaume des cieux » (16,19). D'autres paraboles expriment l'aspect de jugement eschatologique. 276 Le règne de Dieu se réalise alors par le règne du Fils de l'homme. 277 Une comparaison de Mt 18,9 avec Mc 9,47 montre que le Règne de Dieu évoque l'accès à la vraie « vie », autrement dit, l'accès à la communion que Dieu réalise avec son peuple, dans la justice et la sainteté, en Jésus Christ.
Marc et Luc apportent le même enseignement que Matthieu, avec des nuances propres. Ailleurs dans le Nouveau Testament, le thème est moins présent; il affleure cependant assez souvent. 278 Sans employer l'expression « le règne de Dieu », 279 l'Apocalypse décrit le grand combat contre les forces du mal qui aboutit à l'établissement de ce règne: « La royauté du monde » appartient désormais « à notre Seigneur et à son Christ », « il régnera pour les siècles des siècles » (Ap 11,15).
e) Le fils et successeur de David
Dans l'Ancien Testament

62. Dans un certain nombre de textes bibliques, l'espérance d'un monde meilleur passe par celle d'un médiateur humain. On attend le roi idéal, qui libérera de l'oppression et fera régner une justice parfaite (Ps 72). Cette attente s'est précisée à partir de l'oracle du prophète Natan qui promettait au roi David qu'un de ses fils lui succéderait et que sa royauté subsisterait à jamais (2 S 7,11-16). Le sens immédiat de l'oracle n'était pas messianique: il ne promettait pas à David un successeur privilégié qui inaugurerait le règne définitif de Dieu dans un monde renouvelé, mais simplement un successeur immédiat, qui aurait à son tour des successeurs. Chacun des rois descendants de David était un « oint » du Seigneur, en hébreu mašiah, car le sacre des rois se faisait avec une onction d'huile, mais aucun n'était le Messie. D'autres prophéties, que l'oracle de Natan a suscitées lors des crises des siècles suivants, promettaient avant tout le maintien de la dynastie, comme preuve de la fidélité de Dieu envers son peuple (Is 7,14), mais elles dessinaient aussi de plus en plus le portrait d'un roi idéal, qui instaurerait le règne de Dieu. 280 La déception même des attentes politiques faisait mûrir une espérance plus profonde. On relisait en ce sens les oracles anciens et les psaumes royaux (Ps 2; 45; 72; 110). L'aboutissement de cette évolution apparaît dans les écrits de l'époque du second Temple et dans les manuscrits de Qumran. Ceux-ci expriment une attente messianique sous diverses formes: messianisme royal, sacerdotal, céleste. 281 Par ailleurs, certains écrits juifs combinent l'attente d'un salut terrestre pour Jérusalem et celle d'un salut éternel dans l'au-delà, en proposant l'idée d'un règne messianique terrestre, intérimaire, qui préluderait à l'avènement du règne définitif de Dieu dans la nouvelle création. 282 Par la suite,

l'espérance messianique continue, certes, de faire partie des traditions du judaïsme, mais elle n'apparaît pas dans tous ses courants comme un thème central et intégrateur, ni comme une clé unique.
Dans le Nouveau Testament

63. Pour les communautés chrétiennes du premier siècle, au contraire, la promesse d'un messie fils de David devient une clé de lecture primordiale et essentielle. Si, dans l'Ancien Testament et dans la littérature intertestamentaire, il est encore possible de parler d'eschatologie sans messie dans le cadre d'un vaste mouvement d'attente eschatologique, le Nouveau, lui, reconnaît clairement en Jésus de Nazareth le Messie promis, l'attendu d'Israël (et de l'humanité tout entière), donc celui qui, dans sa personne, réalise la promesse. De là le souci de souligner son ascendance davidique283 et même sa supériorité par rapport à l'ancêtre royal, puisque celui-ci l'appelle son « Seigneur » (Mc 12,35-37 et par.).
Dans le Nouveau Testament, on ne trouve que deux fois le terme hébreu mašiah translittéré en grec messias et suivi de sa traduction grecque christos, qui signifie « oint ». 284 En Jn 1,41 le contexte oriente vers un messianisme royal (cf 1,49: « roi d'Israël »), en 4,25 vers un messianisme prophétique, conformément à la croyance samaritaine: « Il nous annoncera tout. » Jésus ici se reconnaît explicitement dans ce titre (4,26). Ailleurs, le Nouveau Testament exprime l'idée de messie par le mot christos, mais aussi parfois par l'expression « celui qui vient ». 285 Le titre christos est réservé à Jésus, sauf en quelques textes qui dénoncent les faux messies. 286 Avec celui de Kyrios, « Seigneur », c'est le titre le plus fréquent pour dire qui est Jésus. Il résume son mystère. Il est l'objet d'un grand nombre de confessions de foi dans le Nouveau Testament. 287
Chez les Synoptiques, la reconnaissance de Jésus comme messie joue un rôle de premier plan, en particulier dans la confession de Pierre (Mc 8,27-29 et par.). L'interdiction formelle de révéler le titre, loin d'équivaloir à une négation de celui-ci, confirme plutôt la nouveauté radicale de sa compréhension, par contraste avec l'attente politique trop terre à terre des disciples et des foules (8,30). L'idée d'un passage obligé par la souffrance et par la mort s'affirme. 288 Confronté au grand prêtre lors de son procès, Jésus s'identifie clairement au messie selon Mc 14,61-62: le drame de la Passion achève de lever le voile sur la spécificité, l'unicité du messianisme de Jésus, dans la ligne du Serviteur souffrant décrit par Isaïe. L'événement pascal ouvre la voie à la parousie, autrement dit, à la venue du « fils de l'homme sur les nuées du ciel » (Mc 13,26 et par.), comme déjà l'apocalypse de Daniel en avait exprimé confusément l'espérance (Dn 7,13-14).
Dans le quatrième évangile, l'identité messianique de Jésus fait l'objet de magnifiques professions de foi, 289 mais aussi de maintes controverses avec les Juifs. 290 De nombreux « signes » visent à la confirmer. Il s'agit nettement d'une royauté transcendante (18,36-37), sans commune mesure avec les aspirations nationalistes et politiques qui avaient cours à l'époque (6,15).
Selon l'oracle de Natan, le fils et successeur de David sera reconnu comme fils de Dieu. 291 Le Nouveau Testament proclame que Jésus est effectivement « le Christ, le fils de Dieu » 292 et donne de sa filiation divine une définition transcendante: Jésus est un avec le Père. 293
Témoin privilégié de la foi post-pascale de l'Église, le second tome de Luc fait coïncider la consécration royale (messianique) de Jésus avec le moment de sa résurrection (Ac 2,36). La démonstration de la crédibilité du titre devient un élément essentiel de la prédication apostolique. 294 Dans le corpus paulinien, le mot « Christ » surabonde, souvent utilisé comme un nom propre, profondément enraciné dans la théologie de la croix (1 Co 1,13; 2,2) et de la glorification (2 Co 4,4-5). Se basant sur le psaume 109(110), versets 1 et 4, la Lettre aux Hébreux démontre que le Christ est messie-prêtre (5,5-6.10) en même temps que messie-roi (1,8; 8,1). Elle exprime la dimension sacerdotale des souffrances du Christ et de sa glorification. Selon l'Apocalypse la messianité de Jésus se situe dans la ligne de David: Jésus possède « la clé de David » (Ap 3,7), il réalise le messianisme davidique du Ps 2; 295 il déclare: « Je suis le rejeton et la lignée de David » (Ap 22,16).
Au regard du Nouveau Testament, Jésus réalise donc en sa personne, tout spécialement par son mystère pascal, l'ensemble des promesses de salut liées à la venue du Messie. Il est fils de David, oui, mais aussi Serviteur souffrant, Fils de l'homme, et même Fils éternel de Dieu. En lui, le salut revêt une dimension nouvelle. L'accent se déplace d'un salut surtout terrestre vers un salut transcendant, qui dépasse les conditions d'existence temporelle. Il s'adresse ainsi à toute personne, à l'humanité entière. 296
C. Conclusion

64. Les lecteurs chrétiens sont convaincus que leur herméneutique de l'Ancien Testament, fort différente, assurément, de celle du judaïsme, correspond cependant à une potentialité de sens effectivement présente dans les textes. A la manière d'un « révélateur » au cours du développement d'une pellicule photographique, la personne de Jésus et les événements qui la concernent ont fait apparaître dans les Écritures une plénitude de sens qui, auparavant, ne pouvait pas être perçue. Cette plénitude de sens établit, entre le Nouveau Testament et l'Ancien, un triple rapport: de continuité, de discontinuité et de progression.

1. Continuité

Outre qu'il reconnaît l'autorité des Écritures juives et cherche constamment à démontrer que les événements « nouveaux » sont conformes à ce qui était annoncé (voir ch. I), le Nouveau Testament assume pleinement tous les grands thèmes de la théologie d'Israël, dans leur triple référence au présent, au passé et au futur.
Apparaît d'abord une perspective universelle et toujours présente: Dieu est un; c'est lui qui, par sa parole et son souffle, a créé et soutient tout l'univers, y compris l'être humain, grand, noble, en dépit de ses misères.
Les autres thèmes se sont développés au sein d'une histoire particulière: Dieu a parlé, il s'est choisi un peuple, l'a maintes fois libéré et sauvé, s'est mis en relation d'alliance avec lui, en s'offrant lui-même (grâce) et en lui offrant un chemin de fidélité (Loi). La personne et l'œuvre du Christ ainsi que l'existence de l'Église se situent dans le prolongement de cette histoire.
Celle-ci ouvre au peuple élu des horizons d'avenir merveilleux: une postérité (promesse à Abraham), un habitat (une terre), la pérennité par-delà les crises et les épreuves (grâce à la fidélité de Dieu), l'avènement d'un ordre politique idéal (le Règne de Dieu, le messianisme). Dès le début, un rayonnement universel est prévu pour la bénédiction d'Abraham. Le salut donné par Dieu doit atteindre les extrémités de la terre. Effectivement, le Christ Jésus offre le salut au monde entier.

2. Discontinuité

On ne saurait nier, cependant, que le passage de l'un à l'autre Testament entraîne des ruptures. Celles-ci ne suppriment pas la continuité. Elles la présupposent sur ce qui est essentiel. Elles atteignent cependant des pans entiers de la Loi: des institutions, comme le sacerdoce lévitique et le Temple de Jérusalem; des formes du culte, comme les immolations d'animaux; des pratiques religieuses et rituelles, comme la circoncision, les règles sur le pur et l'impur, les prescriptions alimentaires; des lois imparfaites, comme celle sur le divorce; des interprétations légales restrictives, concernant le sabbat, par exemple. Il est manifeste que, d'un certain point de vue — celui du judaïsme — ce sont des éléments de grande importance qui s'en vont. Mais il est tout aussi évident que le déplacement radical d'accents réalisé dans le Nouveau Testament était amorcé déjà dans l'Ancien Testament et en constitue ainsi une lecture potentielle légitime.

3. Progression

65. La discontinuité sur quelques points n'est que la face négative d'une réalité dont la face positive s'appelle progression. Le Nouveau Testament atteste que Jésus, bien loin de s'opposer aux Écritures israélites, de leur mettre un terme et de les révoquer, les porte à leur achèvement, dans sa personne, dans sa mission, et tout particulièrement dans son mystère pascal. A vrai dire, aucun des grands thèmes de la théologie de l'Ancien Testament n'échappe au rayonnement nouveau de la lumière christologique.
a) Dieu. Le Nouveau Testament maintient fermement la foi monothéiste d'Israël: Dieu reste l'unique; 297 toutefois, le Fils participe de ce mystère, qu'on n'arrive plus désormais à exprimer que dans un symbolisme ternaire, déjà préparé, mais de loin, dans l'Ancien Testament. 298 Dieu crée par sa parole, certes (Gn 1); mais cette Parole préexiste « auprès de Dieu » et « est Dieu » (Jn 1,1-5); après s'être exprimée, au cours de l'histoire, à travers toute la série des porte-parole authentiques (Moïse et les prophètes), elle finit par s'incarner en Jésus de Nazareth. 299 Dieu crée en même temps « par le souffle de sa bouche » (Ps 33,6). Ce souffle est « l'Esprit Saint », envoyé d'auprès du Père par Jésus ressuscité (Ac 2,33).
b) L'homme. L'être humain est créé grand, « à l'image de Dieu » (Gn 1,26). Mais la plus parfaite « icône du Dieu invisible », c'est le Christ (Col 1,15). Et nous sommes appelés nous-mêmes à devenir images du Christ, 300 c'est-à-dire « création nouvelle ». 301 De nos pauvretés et de nos misères, Dieu nous sauve et nous libère, oui, mais par la médiation unique de Jésus Christ, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre vie. 302
c) Le peuple. Le Nouveau Testament assume comme une réalité irrévocable l'élection d'Israël, peuple de l'alliance: celui-ci conserve intactes ses prérogatives (Rm 9,4) et son statut prioritaire, dans l'histoire, par rapport à l'offre du salut (Ac 13,23) et de la Parole de Dieu (13,46). Mais à Israël Dieu a offert une « alliance nouvelle » (Jr 31,31); celle-ci a été fondée dans le sang de Jésus. 303 L'Église se compose des Israélites qui ont accepté cette nouvelle alliance et d'autres croyants qui se sont joints à eux. Peuple de la nouvelle alliance, l'Église a conscience de n'exister que grâce à son adhésion au Christ Jésus, messie d'Israël, et grâce à ses liens avec les apôtres, tous Israélites. Loin donc de se substituer à Israël, 304 elle reste solidaire avec lui. Aux chrétiens venus des nations, l'apôtre Paul déclare qu'ils ont été greffés sur le bon olivier qu'est Israël (Rm 11,16.17). Cela dit, l'Église a conscience que le Christ lui donne une ouverture universelle, conformément à la vocation d'Abraham, dont la descendance s'élargit désormais à la faveur d'une filiation fondée sur la foi au Christ (Rm 4,11-12). Le Règne de Dieu n'est plus lié au seul Israël mais ouvert à tous, y compris les païens, avec une place spéciale pour les pauvres et les proscrits. 305 L'espérance liée à la maison royale de David, pourtant déchue depuis six siècles, redevient une clé de lecture essentielle de l'histoire: elle se concentre désormais en Jésus Christ, un descendant humble et lointain. Enfin, pour ce qui a trait à la terre d'Israël (y compris son Temple et sa Ville sainte), le Nouveau Testament pousse beaucoup plus loin un processus de symbolisation déjà amorcé dans l'Ancien Testament et le judaïsme intertestamentaire.

Ainsi donc, pour les chrétiens, avec l'avènement du Christ et de l'Église, le Dieu de la révélation prononce son dernier mot. « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils » (He 1,1-2).

III.
LES JUIFS
DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

66. Après avoir examiné les rapports que les écrits du Nouveau Testament entretiennent avec les Écritures du peuple juif, il nous faut considérer maintenant les diverses appréciations exprimées sur les Juifs dans le Nouveau Testament et, à cette fin, commencer par observer la diversité qui se manifestait alors au sein du judaïsme lui-même.

A. Points de vue divers dans le judaïsme d'après l'exil

1. Les derniers siècles avant Jésus-Christ

« Judaïsme » est un terme approprié pour désigner la période de l'histoire israélite qui commence en 538 avant J.-C. avec la décision perse de permettre la reconstruction du Temple à Jérusalem. La religion du judaïsme fut, de multiple façon, l'héritière de la religion d'avant l'exil dans le royaume de Juda. Le Temple fut rebâti; des sacrifices étaient offerts; des hymnes, des psaumes étaient chantés; les fêtes de pèlerinage étaient de nouveau célébrées. Le judaïsme prit une coloration religieuse particulière du fait de la proclamation de la Loi par Esdras (Ne 8,1-12) à l'époque perse. Peu à peu, les synagogues devinrent un facteur important dans l'existence juive. Leurs diverses attitudes envers le Temple divisèrent souvent les Juifs jusqu'en 70 après J-C., comme on peut le voir dans la dissidence samaritaine et dans les manuscrits de Qumran. Des divisions basées sur des interprétations différentes de la Loi existèrent après 70 comme avant. La communauté samaritaine constituait un groupe dissident, renié par les autres (Si 50,25-26). Elle se basait sur une forme particulière du Pentateuque et avait rejeté le sanctuaire et le sacerdoce de Jérusalem. Le sanctuaire des Samaritains était construit sur le mont Garizim (Jn 4,9.20). Ils avaient leur propre sacerdoce.

La description, faite par Josèphe, de trois « partis » ou écoles de pensée, Pharisiens, Sadducéens et Esséniens (Ant.13.5.9; § 171), est une simplification, qu'il convient d'interpréter avec circonspection. On peut être sûr que bien des Juifs n'appartenaient à aucun de ces trois groupes. Par ailleurs, les différences entre eux s'étendaient au-delà du point de vue purement religieux.

L'origine des Sadducéens se situe probablement dans le sacerdoce sadocite du Temple. Ils sont apparus, semble-t-il, comme un groupe distinct au temps des Maccabées, du fait de l'attitude réticente d'une autre partie du sacerdoce vis-à-vis du pouvoir hasmonéen. Les difficultés de leur identification précise se manifestent, lorsqu'on étudie la période qui s'étend depuis les luttes maccabéennes contre les Séleucides à partir de 167 jusqu'à l'intervention romaine en 63 avant J.-C. Les Sadducéens s'identifièrent de plus en plus avec l'aristocratie hellénisée, qui détenait le pouvoir; on suppose qu'ils avaient peu de chose en commun avec le peuple.

L'origine des Esséniens se situe, selon certains auteurs, autour de l'an 200 avant J.C., dans l'atmosphère des attentes apocalyptiques juives, mais la plupart la voient plutôt dans une opposition à un changement de situation concernant le Temple à partir de l'an 152, date où fut nommé grand prêtre Jonathan, frère de Judas Maccabée. Il s'agirait des Hassidéens ou « pieux » qui s'étaient joints à la révolte maccabéenne (1 M 2,42), mais qui s'étaient ensuite sentis trahis par Jonathan et Simon, frères de Judas Maccabée, qui avaient accepté d'être nommés grands prêtres par les rois séleucides. Ce que nous savons des Esséniens a été considérablement augmenté par la découverte, à partir de 1947, de rouleaux et de fragments d'environ 800 manuscrits à Qumran, près de la Mer Morte. Une majorité de savants estime, en effet, que ces documents proviennent d'un groupe d'Esséniens établis sur le site. L'historien Josèphe offre, dans La guerre juive, 306 une longue description admirative de la piété et de la vie de communauté des Esséniens, qui, par certains côtés, ressemblaient à un groupe monastique. Dédaignant le Temple régi par des prêtres qu'ils jugeaient indignes, les Qumraniens formaient la communauté de la nouvelle alliance. Ils recherchaient la perfection grâce à une observance extrêmement stricte de la Loi, interprétée pour eux par le Maître de justice. Ils attendaient un avènement messianique imminent, intervention de Dieu pour détruire toute iniquité et punir leurs ennemis.

Les Pharisiens n'étaient pas un mouvement sacerdotal. Apparemment, la prise de la dignité de grand prêtre par les Maccabées ne les préoccupait pas. Cependant, leur nom même, qui implique séparation, résulte probablement du fait qu'eux aussi, en définitive, étaient devenus fort critiques envers les Hasmonéens, descendants des Maccabées, et s'étaient dissociés d'eux, car leur façon de gouverner était devenue de plus en plus sécularisée. A la Loi écrite, les Pharisiens superposaient une seconde Loi de Moïse, orale celle-là. Leurs interprétations étaient moins sévères que celles des Esséniens et plus novatrices que celles des Sadducéens, qui, avec un esprit conservateur, s'en tenaient à la Loi écrite. C'est ainsi qu'à la différence des Sadducéens, les

Pharisiens professaient une croyance à la résurrection des morts et aux anges (Ac 23,8), croyance qui était apparue au cours de la période post-exilique.
Les relations entre les divers groupes étaient par moments extrêmement tendues, allant jusqu'à l'hostilité. Il est utile de se souvenir de cette hostilité pour pouvoir placer dans son contexte l'inimitié qu'on trouve dans le Nouveau Testament du point de vue religieux. Des grands prêtres furent responsables de bien des violences. C'est ainsi qu'un grand prêtre, dont on ignore le nom, chercha à mettre à mort, probablement vers la fin du II siècle av. J.-C., le Maître de justice de Qumran, lors de la célébration de Kippur. Les écrits de Qumran couvrent d'injures la hiérarchie sadducéenne de Jérusalem, mauvais prêtres accusés de violer les commandements, et ils dénigrent également les Pharisiens. En exaltant le Maître de justice, ils qualifient un autre personnage (un Essénien?) de railleur et menteur, qui persécutait par le glaive « tous ceux qui marchent dans la perfection » (Document de Damas, ms. A, I, 20). Ces incidents eurent lieu avant le temps d'Hérode le Grand et des gouverneurs romains en Judée, donc avant le temps de Jésus.

2. Le premier tiers du Ier siècle après J.-C. en Palestine

67. Cette période est celle de la vie de Jésus, qui a commencé cependant un peu plus tôt, puisque Jésus est né avant la mort d'Hérode le Grand survenue en l'an 4 avant notre ère. Après cette mort, l'empereur Auguste divisa le royaume entre trois fils d'Hérode: Archélaüs (Mt 2,22), Hérode Antipas (14,1; etc.) et Philippe (16,13; Lc 3,1). Le gouvernement d'Archélaüs suscitant l'hostilité de ses sujets, Auguste fit passer bientôt son territoire, la Judée, sous l'administration romaine.
Quelle pouvait être la position de Jésus par rapport aux trois « partis » religieux que nous avons mentionnés? Trois questions principales sont à considérer.
Au temps de la vie publique de Jésus, quel était le groupe religieux le plus important? Josèphe dit que les Pharisiens étaient le parti principal, extrêmement influent dans les villes. 307 C'est probablement pour cette raison que Jésus est présenté en confrontation avec eux plus souvent qu'avec n'importe quel autre groupe, hommage indirect rendu à leur importance. A cela s'ajoute que cette composante du judaïsme a survécu mieux que les autres et que le christianisme naissant a donc dû se confronter surtout avec elle.
Quelles étaient les positions des Pharisiens? Les évangiles présentent souvent les Pharisiens comme des légalistes hypocrites et sans cœur. On a cherché à réfuter cette présentation en prenant argument de certaines positions rabbiniques attestées dans la Mishna, qui ne sont ni hypocrites ni étroitement légalistes. L'argument n'est pas décisif, car une tendance légaliste se manifeste également dans la Mishna et, d'autre part, on ignore dans quelle mesure les positions de la Mishna, codifiée vers l'an 200, correspondent à celles des Pharisiens du temps de Jésus. Cela dit, il y a lieu d'admettre que, selon toute probabilité, la présentation des Pharisiens dans les évangiles est influencée en partie par les polémiques plus tardives entre chrétiens et Juifs. Au temps de Jésus, il y avait sûrement des Pharisiens qui enseignaient une éthique digne d'approbation. Mais le témoignage direct de Paul, un Pharisien « débordant de zèle pour les traditions paternelles », montre à quels excès le zèle des pharisiens pouvait conduire: « je persécutais à outrance l'Église de Dieu ». 308
Jésus appartenait-il à l'un des trois groupes? Il n'y a aucune raison de faire de Jésus un Sadducéen. Il n'était pas prêtre. La croyance aux anges et à la résurrection des corps ainsi que les attentes eschatologiques qui lui sont attribuées dans les évangiles le rapprochent beaucoup plus de la théologie essénienne et pharisienne. Mais le Nouveau Testament ne mentionne jamais les Esséniens et n'a aucun souvenir d'un rattachement de Jésus à une communauté aussi spécifique. Quant aux Pharisiens, souvent nommés dans les évangiles, leur relation avec Jésus est régulièrement d'opposition, à cause de son attitude non conforme à leurs observances. 309
Il est donc plus probable que Jésus n'a appartenu à aucun des partis qui existaient alors au sein du judaïsme. Il était simplement solidaire du commun du peuple. Des recherches récentes ont tenté de le situer en divers contextes de son temps: rabbis charismatiques de Galilée, prêcheurs cyniques itinérants ou même zélotes révolutionnaires. Il ne se laisse enfermer dans aucune de ces catégories.
Au sujet du rapport de Jésus avec les Gentils et leur monde de pensée, on s'est également livré à beaucoup de spéculation, mais on a fort peu d'informations. A cette époque en Palestine, même dans les régions où la plus grande partie de la population était juive, l'influence de l'hellénisme était forte, mais elle ne se faisait pas sentir partout de manière égale. L'influence exercée sur Jésus par la culture de villes hellénistiques comme Tibériade au bord du lac de Galilée et Sepphoris (à 6 ou 7 kilomètres de Nazareth) reste fort problématique, car les évangiles ne donnent aucune indication de contacts de Jésus avec ces villes. Nous n'avons pas non plus d'indice que Jésus ou ses disciples les plus proches parlaient grec dans une mesure significative. Dans les évangiles synoptiques, Jésus a peu de contacts avec les Gentils, il ordonne à ses disciples de ne pas aller leur prêcher (Mt 10,5), il interdit d'imiter leur façon de vivre (6,7.32). Quelques-unes de ses paroles reflètent le sentiment juif de supériorité à l'égard des Gentils, 310 mais il sait prendre ses distances vis-à-vis de ce sentiment et affirmer, au contraire, la supériorité de beaucoup de Gentils (Mt 8,10-12).

Quel était le rapport des premiers disciples de Jésus avec le contexte juif religieux? Les Douze et d'autres auront partagé la mentalité galiléenne de Jésus, bien que les alentours du lac de Galilée où ils habitaient aient été plus cosmopolites que Nazareth. Le IVe évangile rapporte que Jésus a attiré des disciples de Jean Baptiste (Jn 1,35-41), qu'il avait des disciples judéens (19,38) et qu'il conquit tout un village de Samaritains (4,39-42). Le groupe des disciples pouvait donc refléter le pluralisme qui existait alors en Palestine.

3. Le deuxième tiers du Ier siècle

68. La première période de gouvernement romain direct en Judée prit fin en 3940. Hérode Agrippa Ier, ami de l'empereur Caligula (37-41) et du nouvel empereur, Claude (41-54), devint roi sur toute la Palestine (41-44). Il gagna la faveur des chefs religieux juifs et s'efforça de paraître pieux. En Ac 12 Luc lui attribue une persécution et la mise à mort de Jacques, frère de Jean et fils de Zébédée. Après la mort d'Agrippa, dont Ac 12,20-23 donne un récit dramatisé, une autre période de gouvernement romain commença.
C'est au cours de ce deuxième tiers du Ier siècle que les disciples du Christ ressuscité devinrent très nombreux et s'organisèrent en « églises » (« assemblées »). Il est vraisemblable que les structures de certains groupes juifs ont exercé une influence sur les structures de l'Église primitive. On peut se demander si les « presbytres » ou « anciens » chrétiens ont été institués sur le modèle des « anciens » des synagogues et, d'autre part, si les « épiscopes » (« surveillants ») chrétiens ont été établis sur le modèle des « surveillants » décrits à Qumran. Est-ce que la désignation du mouvement chrétien comme « le chemin » (hodos) reflète la spiritualité des gens de Qumran, partis dans le désert pour préparer le chemin du Seigneur? Du point de vue théologique, on a cru trouver des traces de l'influence de Qumran dans le dualisme du IVe évangile, exprimé en termes de lumière et ténèbres, vérité et mensonge, dans la lutte entre Jésus, lumière du monde, et le pouvoir des ténèbres (Lc 22,53) et dans la lutte entre l'Esprit de la Vérité et le Prince de ce monde (Jn 16,11). Mais la présence de thèmes communs n'implique pas forcément une relation de dépendance.
Les procurateurs romains des années 44-66 furent des hommes sans envergure, corrompus et malhonnêtes. Leur mauvais gouvernement suscita l'apparition des « sicaires » (terroristes armés de poignards) et des « zélotes » (impitoyables zélateurs de la Loi) et il provoqua, à la fin, une grande révolte juive contre les Romains. D'importantes forces armées romaines et les meilleurs généraux s'employèrent à mater cette révolte. Pour les chrétiens, un événement marquant fut la mise à mort de Jacques, « le frère du Seigneur », en l'an 62, à la suite d'une décision du Sanhédrin convoqué par le grand prêtre Ananus (Anne) II. Ce grand prêtre fut destitué par le procurateur Albinus pour avoir agi illégalement. Seulement deux ans plus tard, après le grand incendie qui ravagea Rome en juillet 64, l'empereur Néron (54-68) persécuta les chrétiens dans la capitale. Selon une très ancienne tradition, les apôtres Pierre et Paul furent alors martyrisés. Il s'ensuit qu'en parlant approximativement, on peut appeler le dernier tiers du Ier siècle époque post-apostolique.

4. Le dernier tiers du Ier siècle

69. La révolte juive de 66-70 et la destruction du Temple de Jérusalem provoquèrent un changement dans la dynamique des groupements religieux. Les révolutionnaires (sicaires, zélotes et autres) furent exterminés. L'établissement de Qumran fut détruit en 68. La cessation des sacrifices dans le Temple affaiblit la base du pouvoir des dirigeants Sadducéens, qui appartenaient à des familles sacerdotales. Nous ne savons pas dans quelle mesure le judaïsme rabbinique est l'héritier des Pharisiens. Ce qui est sûr, c'est que, après 70, des maîtres rabbiniques, « les sages d'Israël », furent peu à peu reconnus comme guides du peuple. Ceux qui étaient rassemblés à Jamnia (Yavnéh), sur la côte palestinienne, furent considérés par les autorités romaines comme porte-parole des Juifs. De 90 à 110 environ, Gamaliel II, fils et petit-fils de célèbres interprètes de la Loi, présidait « l'assemblée » de Jamnia. Lorsqu'ils parlent du judaïsme, les écrits chrétiens datant de cette période auront été influencés, de façon croissante, par les rapports avec ce judaïsme rabbinique en voie de formation. Dans certains secteurs, le conflit entre les dirigeants des synagogues et les disciples de Jésus était aigu. On le voit à la mention de l'expulsion de la synagogue infligée à « quiconque confesserait que Jésus est le Christ » (Jn 9,22) et, en contrepartie, à la forte polémique anti-pharisienne de Mt 23 ainsi qu'à la référence, faite de l'extérieur, à « leurs synagogues », désignées comme des endroits où les disciples de Jésus seraient flagellés (Mt 10,17). La Birkat ha-minim, « bénédiction » synagogale (en réalité, une malédiction) contre les déviants, est souvent mentionnée. Sa datation en 85 est incertaine et l'idée que c'était un décret juif universel contre les chrétiens est presque sûrement une erreur. Mais on ne peut sérieusement mettre en doute qu'à partir de dates diverses selon les lieux, les synagogues locales n'ont plus toléré la présence des chrétiens et leur ont fait subir des vexations pouvant aller jusqu'à la mise à mort (Jn 16,2). 311
Graduellement, probablement à partir du début du IIe siècle, une formule de « bénédiction » dénonçant des hérétiques ou déviants de diverses sortes fut comprise comme incluant les chrétiens et, beaucoup plus tard, comme les visant spécialement. Partout, vers la fin du IIe siècle, les lignes de démarcation et de division

étaient nettement tracées entre les Juifs qui ne croyaient pas en Jésus et les chrétiens. Mais des textes comme 1 Th 2,14 et Rm 9–11 montrent que la division était déjà clairement perçue bien avant cette époque.

B. Les Juifs dans les évangiles et dans les Actes des Apôtres

70. Sur les Juifs, les évangiles et les Actes ont une perspective fondamentale très positive, car ils reconnaissent le peuple juif comme le peuple choisi par Dieu pour réaliser son dessein de salut. Ce choix divin trouve sa plus haute confirmation dans la personne de Jésus, fils d'une mère juive, né pour être le sauveur de son peuple et qui mène à bien sa mission en annonçant à son peuple la bonne nouvelle et en réalisant une œuvre de guérison et de libération, qui culmine dans sa Passion et sa résurrection. L'adhésion à Jésus d'un grand nombre de Juifs, durant sa vie publique et après sa résurrection, confirme cette perspective, et de même le choix par Jésus de douze Juifs pour participer à sa mission et continuer son œuvre.
Accueillie positivement au début par beaucoup de Juifs, la Bonne Nouvelle s'est heurtée à l'opposition des dirigeants, qui ont été suivis, en fin de compte, par la plus grande partie du peuple. Il en est résulté, entre les communautés juives et les communautés chrétiennes, une situation conflictuelle, qui a évidemment laissé sa marque sur la rédaction des évangiles et des Actes.

1. Évangile selon Matthieu
Les rapports entre le premier évangile et le monde juif sont particulièrement étroits. De multiples détails y manifestent une grande familiarité avec les Écritures, les traditions et la mentalité du milieu juif. Plus que Marc et Luc, Matthieu insiste sur l'origine juive de Jésus; sa généalogie présente Jésus comme « fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1) et ne remonte pas au delà. La signification du nom de Jésus est soulignée: l'enfant de Marie portera ce nom, « car c'est lui qui sauvera son peuple de leurs péchés » (1,21). La mission de Jésus, durant sa vie publique, se limite « aux brebis perdues de la maison d'Israël » (15,24) et il assigne les mêmes limites à la première mission des Douze (10,5-6). Plus que les autres évangélistes, Matthieu a soin de noter souvent que les événements de l'existence de Jésus se sont produits « pour que soit accompli ce qui avait été dit par les prophètes » (2,23). Jésus lui-même se préoccupe de préciser qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi, mais pour l'accomplir (5,17).
Il est clair, cependant, que les communautés chrétiennes ont pris leurs distances par rapport aux communautés des Juifs qui ne croient pas au Christ Jésus. Détail significatif: Matthieu ne dit pas que Jésus enseignait « dans les synagogues », il dit: « dans leurs synagogues » (4,23; 9,35; 13,54), marquant ainsi une séparation. Matthieu met en scène deux des trois partis juifs décrits par l'historien Josèphe, les Pharisiens et les Sadducéens, mais c'est toujours dans un contexte d'opposition à Jésus. Tel est aussi le cas des scribes, 312 souvent associés aux Pharisiens. Autre fait significatif: c'est dans la première annonce de la Passion (16,21) que les trois composantes du Sanhédrin, « anciens, grands prêtres et scribes », font leur première apparition commune dans l'évangile. Ils sont donc situés, eux aussi, dans un contexte d'opposition à Jésus, et d'opposition radicale.
A l'opposition des scribes et des pharisiens Jésus fait face en de multiples occasions et il y répond, en dernier lieu, par une vigoureuse contre-offensive (23,2-7.13-36), où l'invective « scribes et pharisiens hypocrites » revient à six reprises. Cette présentation reflète en partie, assurément, la situation de la communauté de Matthieu. Le contexte de rédaction est celui de deux groupes qui vivaient en étroit contact l'un avec l'autre: le groupe des Juifs chrétiens, convaincus d'appartenir au judaïsme authentique, et celui des Juifs qui ne croyaient pas au Christ Jésus et étaient considérés par les chrétiens comme infidèles à leur vocation juive par docilité à des dirigeants aveugles ou hypocrites.
Il faut noter, avant tout, que la polémique de Matthieu ne vise pas les Juifs en général. Ceux-ci ne sont nommés que dans l'expression « le roi des Juifs », appliquée à Jésus (2,2; 27,11.29.37), et dans une phrase du dernier chapitre (28,15), d'importance fort secondaire. La polémique est donc plutôt interne entre deux groupes appartenant l'un et l'autre au judaïsme. D'autre part, elle ne vise que les dirigeants. Alors que dans l'oracle d'Isaïe, la vigne tout entière est blâmée (Is 5,1-7), dans la parabole de Matthieu, ce sont seulement les vignerons qui sont accusés (Mt 21,33-41). Les invectives et les accusations lancées contre les scribes et les pharisiens sont analogues à celles qu'on trouve chez les prophètes et correspondent au genre littéraire de l'époque, utilisé aussi bien en milieu juif (par exemple à Qumran) qu'en milieu hellénistique. Elles ont, par ailleurs, comme chez les prophètes, un aspect d'appel à la conversion. Lues dans la communauté chrétienne, elles mettent en garde les chrétiens eux-mêmes contre des attitudes incompatibles avec l'évangile (23,8-12).
En outre, la virulence anti-pharisienne de Mt 23 est à voir dans le contexte du discours apocalyptique de Mt 24–25. Le langage apocalyptique est employé en temps de persécution pour fortifier la capacité de résistance de la minorité persécutée et renforcer son espérance d'une intervention divine libératrice. Vue dans cette perspective, la vigueur de la polémique provoque moins d'étonnement.
Il faut toutefois reconnaître que Matthieu ne restreint pas toujours sa polémique à la classe dirigeante. La diatribe de Mt 23 contre les scribes et les pharisiens est suivie d'une apostrophe adressée à Jérusalem. C'est

toute la ville qui est accusée de « tuer les prophètes » et de « lapider ceux qui lui sont envoyés » (23,37) et c'est à la ville qu'est annoncé le châtiment (23,38). De son magnifique Temple, « il ne restera pas pierre sur pierre » (24,2). On retrouve ici une situation parallèle à celle du temps de Jérémie (Jr 7; 26). Le prophète avait annoncé la destruction du Temple et la ruine de la ville (26,6.11). Jérusalem allait devenir « une malédiction pour toutes les nations de la terre » (26,6), exactement l'inverse de la bénédiction promise à Abraham et à sa descendance (Gn 12,3; 22,18).

71. Au temps de la rédaction de l'évangile, la majeure partie du peuple juif avait suivi ses dirigeants dans leur refus de croire au Christ Jésus. Les Juifs chrétiens n'étaient qu'une minorité. L'évangéliste prévoyait donc que les menaces de Jésus allaient se réaliser. Celles-ci ne visaient pas les Juifs en tant que Juifs, mais en tant que solidaires de leurs dirigeants indociles à Dieu. Matthieu exprime cette solidarité dans son récit de la Passion, lorsqu'il rapporte qu'à l'instigation des grands prêtres et des anciens, « les foules » exigèrent de Pilate que Jésus soit crucifié (Mt 27,20-23). En réponse à la dénégation de responsabilité exprimée par le gouverneur romain, « tout le peuple » présent prit sur lui-même la responsabilité de la mise à mort de Jésus (27,24-25). De la part du peuple, cette prise de position manifestait assurément la conviction que Jésus méritait la mort, mais aux yeux de l'évangéliste, une telle conviction était injustifiable: le sang de Jésus était « un sang innocent » (27,4); même Judas l'avait reconnu. Jésus aurait pu prendre à son compte les paroles de Jérémie: « Sachez bien que si vous me faites mourir, c'est du sang innocent que vous mettrez sur vous, sur cette ville et sur ses habitants » (Jr 26,15). Dans la perspective de l'Ancien Testament, il est inévitable que les fautes des dirigeants provoquent des conséquences désastreuses pour toute la collectivité. Si la rédaction de l'évangile a été achevée après l'an 70 de notre ère, l'évangéliste savait que, comme la prédiction de Jérémie, celle de Jésus s'était réalisée. Mais en cette réalisation, il ne pouvait voir un point final, car toute l'Écriture atteste qu'après la sanction divine, Dieu ouvre toujours des perspectives positives. [313] C'est effectivement sur une perspective positive que se conclut le discours de Mt 23. Un jour viendra où Jérusalem dira: « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur » (23,39). La Passion même de Jésus ouvre la perspective la plus positive qui soit, car, de son « sang innocent », versé criminellement, Jésus a fait un « sang d'alliance », « versé pour le pardon des péchés » (26,28).

Comme le cri du peuple dans le récit de la Passion (27,25), la conclusion de la parabole des vignerons manifeste, semble-t-il, qu'à l'époque de la composition de l'évangile, la majeure partie du peuple juif était restée solidaire de ses dirigeants dans leur refus de la foi en Jésus. En effet, après avoir prédit à ceux-ci: « Le Royaume de Dieu vous sera enlevé », Jésus n'ajoute pas que le Royaume sera donné « à d'autres autorités », mais il dit qu'il sera donné « à une nation, productrice de ses fruits » (21,43). L'expression « une nation » s'oppose implicitement à « peuple d'Israël »; elle suggère, assurément, qu'un grand nombre de ses ressortissants ne seront pas d'origine juive. La présence de Juifs en elle n'est pas exclue pour autant, car l'ensemble de l'évangile fait comprendre que cette « nation » sera constituée sous l'autorité des Douze, de Pierre en particulier (16,18), et les Douze sont des Juifs. Avec eux et d'autres Juifs, « beaucoup viendront de l'orient et de l'occident prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, tandis que les fils du Royaume seront jetés dehors » (8,11-12). Cette ouverture universaliste trouve sa confirmation définitive dans la finale de l'évangile, car Jésus ressuscité y ordonne aux « onze disciples » d'aller enseigner « toutes les nations » (28,19). Mais cette finale confirme en même temps la vocation d'Israël, car Jésus est un fils d'Israël et en lui s'accomplit la prophétie de Daniel qui concerne le rôle d'Israël dans l'histoire. Les paroles du ressuscité: « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » [314] viennent préciser en quel sens il faut désormais comprendre la vision universaliste de Daniel et d'autres prophètes.

Conclusion. Plus que les autres évangiles synoptiques, celui de Matthieu est un évangile de l'accomplissement — Jésus n'est pas venu pour abolir, mais pour accomplir — et il insiste donc sur l'aspect de continuité avec l'Ancien Testament, fondamental pour la notion d'accomplissement. C'est cet aspect qui permet d'établir des liens fraternels entre les chrétiens et les Juifs. Mais d'autre part, l'évangile de Matthieu reflète une situation de tension et même d'opposition entre les deux communautés. Jésus y prévoit que ses disciples seront flagellés dans les synagogues et pourchassés de ville en ville (23,34). Matthieu se préoccupe donc de pourvoir à la défense des chrétiens. La situation ayant radicalement changé, la polémique de Matthieu n'a plus à intervenir dans les rapports entre chrétiens et Juifs et l'aspect de continuité peut et doit prévaloir. Il faut en dire autant au sujet de la prédiction de la ruine de Jérusalem et du Temple. Cette ruine est un événement du passé, qui ne doit susciter désormais qu'une profonde compassion. Les chrétiens doivent absolument se garder d'en étendre la responsabilité aux générations suivantes du peuple juif et ils doivent avoir soin de se rappeler qu'après une sanction divine, Dieu ne manque jamais d'ouvrir de nouvelles perspectives positives.

2. Évangile selon Marc

72. L'évangile de Marc est un message de salut qui ne précise pas ses destinataires. La finale qui lui a été ajoutée le destine audacieusement « à toute la création », « dans le monde tout entier » (16,15), ce qui

correspond à son ouverture universaliste. Sur le peuple juif, Marc, Juif lui-même, n'exprime pas un jugement d'ensemble. Le jugement négatif du prophète Isaïe (Is 29,13) n'est appliqué par Marc qu'aux Pharisiens et aux scribes (Mc 7,5-7). En dehors du titre de « roi des Juifs », appliqué cinq fois à Jésus dans le récit de la Passion, 315 le nom de « Juifs » n'apparaît qu'une seule fois dans l'évangile, au cours d'une explication sur des coutumes juives (7,3), adressée évidemment à des lecteurs non-Juifs. Cette explication vient dans un épisode où Jésus critique l'extrême attachement des pharisiens à « la tradition des anciens », qui leur fait négliger « le commandement de Dieu » (7,8). Marc ne nomme « Israël » que deux fois, 316 et de même « le peuple ». 317 Par contre, il nomme très souvent « la foule », composée surtout de Juifs, assurément, et cette foule est très favorable à Jésus, 318 sauf dans un épisode de la Passion, où les grands prêtres la poussent à lui préférer Barabbas (15,11).

C'est sur l'attitude des autorités religieuses et politiques que Marc porte un regard critique. Le jugement vise essentiellement leur manque d'ouverture à la mission salvatrice de Jésus: les scribes accusent Jésus de blasphème, lorsqu'il exerce son pouvoir de remettre les péchés (2,7-10); ils n'acceptent pas que Jésus « mange avec les publicains et les pécheurs » (2,15-16); ils le déclarent possédé d'un démon (3,22). Jésus doit continuellement faire face à leur opposition et à celle des pharisiens. 319

Les autorités politiques sont plus rarement interpellées: Hérode pour le meurtre de Jean-Baptiste (6,17-28) et pour son « levain » associé à celui des Pharisiens (8,15), le Sanhédrin juif, autorité politico-religieuse (14,55; 15,1), et Pilate (15,15) pour leur rôle dans la Passion.

Dans le récit de la Passion, le second évangile tente de répondre à deux questions: par qui Jésus a-t-il été condamné et pourquoi a-t-il été mis à mort? Il commence par donner une réponse d'ensemble, qui met les événements dans la lumière divine: tout est arrivé « afin que soient accomplies les Écritures » (14,49). Il montre ensuite le rôle des autorités juives et celui du gouverneur romain.

L'arrestation de Jésus a été effectuée sur l'ordre des trois composantes du Sanhédrin, « grands prêtres, scribes et anciens » (14,43). Elle a été l'aboutissement d'un long processus, amorcé en Mc 3,6, où les protagonistes sont toutefois différents: là, ce sont les Pharisiens qui s'associent aux Hérodiens pour comploter contre Jésus. Fait significatif: c'est dans la première annonce de la Passion que « les anciens, les grands prêtres et les scribes » apparaissent ensemble pour la première fois (8,31). En 11,18, « les grands prêtres et les scribes » cherchent comment faire périr Jésus. Les trois catégories se retrouvent en 11,27 pour soumettre Jésus à un interrogatoire. Jésus leur raconte la parabole des vignerons homicides; leur réaction est de « chercher à le prendre » (12,12). En 14,1 leur intention est de le prendre pour « le mettre à mort ». La trahison de Judas leur offre le moyen adapté (14,10-11). L'arrestation, puis la condamnation à mort, sont donc le fait de la classe dirigeante de la nation juive à cette époque. A l'attitude des dirigeants, Marc oppose régulièrement celle de « la foule » ou du « peuple », qui est favorable à Jésus. A trois reprises, 320 l'évangéliste note que les autorités ont été freinées dans leur projet homicide par la crainte de la réaction du peuple. Cependant, à la fin du procès devant Pilate, les grands prêtres réussissent à mettre la foule présente dans un état d'excitation et à lui faire prendre parti pour Barabbas (15,11) et donc contre Jésus (15,13). La décision finale de Pilate, impuissant à calmer la foule, est de la « contenter », ce qui, pour Jésus, signifie la crucifixion (15,15). Cette foule occasionnelle ne peut évidemment pas être confondue avec le peuple juif de ce temps-là et encore moins avec le peuple juif de tous les temps. Il faut plutôt dire qu'elle représentait le monde pécheur (Mc 14,41), dont nous faisions tous partie.

C'est le Sanhédrin que Marc déclare coupable d'avoir « condamné » Jésus (10,33; 14,64). De Pilate, il ne dit pas qu'il ait porté un jugement de condamnation contre Jésus, mais que, sans avoir contre lui aucun motif d'accusation (15,14), il l'a livré au supplice (15,15), ce qui rend Pilate encore plus coupable. Le motif de la condamnation du Sanhédrin est que Jésus, dans sa réponse, affirmative et circonstanciée, au grand prêtre qui lui demandait s'il était « le Christ, le fils du Béni », a prononcé un « blasphème » (14,61-64). Marc indique ainsi le point de rupture le plus dramatique entre les autorités juives et la personne du Christ, point qui continue à être le désaccord le plus grave entre le judaïsme et le christianisme. Pour les chrétiens, la réponse de Jésus n'est pas un blasphème, mais la pure vérité, qui a été manifestée telle par sa résurrection. Aux yeux de l'ensemble des Juifs, les chrétiens ont le tort d'affirmer la filiation divine du Christ en un sens qui porte gravement offense à Dieu. Si douloureux qu'il soit, ce désaccord fondamental ne doit pas dégénérer en hostilité réciproque, ni faire oublier l'existence d'un riche patrimoine commun, y compris la foi au Dieu unique.

Conclusion. Une interprétation erronée est donnée de l'évangile de Marc, lorsqu'on prétend qu'il attribue au peuple juif la responsabilité de la mort de Jésus. Ce genre d'interprétation, qui a eu des conséquences désastreuses au cours de l'histoire, ne correspond aucunement à la perspective de l'évangéliste, qui, nous l'avons dit, oppose plusieurs fois l'attitude du peuple ou de la foule à celle des autorités hostiles à Jésus. On oublie, d'autre part, que les disciples de Jésus faisaient aussi partie du peuple juif. Il s'agit donc d'un transfert abusif de responsabilité, comme on en rencontre bien des fois dans l'histoire humaine. 321

Il y a lieu, plutôt, de se souvenir que la Passion de Jésus fait partie d'un mystérieux dessein de Dieu, dessein de salut, car Jésus est venu « pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (10,45) et il a fait de son sang versé un « sang d'alliance » (14,24).

3. Évangile selon Luc et Actes des Apôtres

73. Adressés à l'« excellent Théophile », pour parfaire son instruction chrétienne (Lc 1,3-4; Ac 1,1), l'évangile de Luc et le livre des Actes sont des écrits très ouverts sur l'universalisme et, en même temps, très favorables à Israël.

Les noms: « Israël », « les Juifs », « le peuple »

Le regard porté sur « Israël » se manifeste d'emblée très positif dans l'évangile de l'enfance, où ce nom revient 7 fois. Il ne se retrouve ensuite que 5 fois, dans le reste de l'évangile, en des contextes plus critiques. Le nom des Juifs apparaît 5 fois seulement, dont 3 dans le titre de « roi des Juifs » attribué à Jésus dans le récit de la Passion. Plus significatif est l'emploi du mot « peuple », qui a 36 occurrences dans l'évangile (contre 2 dans l'évangile de Marc) et y apparaît régulièrement dans une lumière favorable, même à la fin du récit de la Passion. 322

Dans les Actes, la perspective de départ reste positive, car les apôtres annoncent la résurrection du Christ et le pardon des péchés à « toute la maison d'Israël » (2,36) et ils obtiennent de nombreuses adhésions (2,41; 4,4). Le nom d'Israël revient 14 fois dans la première partie des Actes (Ac 1,6–13,24) et une 15e fois à la fin (28,20). Avec 48 occurrences, le mot « peuple » est beaucoup plus fréquent; très favorable, dans les premiers temps, à la communauté chrétienne (2,47; 5,26), « le peuple » finit par suivre l'exemple de ses dirigeants et à lui devenir hostile (12,4.11), jusqu'à vouloir, en particulier, la mort de Paul (21,30-31). Celui-ci tient à proclamer qu'il n'a « rien fait contre le peuple » (28,17). La même évolution se reflète dans les emplois du nom de « Juifs », extrêmement fréquents (79 occurrences). Les Juifs du jour de la Pentecôte (2,5), à qui Pierre s'adresse en les appelant respectueusement de ce nom (2,14), sont appelés à la foi au Christ ressuscité et y adhèrent en grand nombre. Il sont, au début, les destinataires exclusifs de la Parole (11,19). Mais très tôt, surtout à partir du martyre d'Étienne, ils deviennent persécuteurs. La mise à mort de Jacques par Hérode Antipas est une intervention qui leur donne satisfaction (12, 2-3) et leur « attente » était que le même sort fût réservé à Pierre (12,11). Avant sa conversion, Paul était un persécuteur acharné (8,3; cf Ga 1,13); ensuite, de persécuteur, il devient persécuté: déjà à Damas, « les Juifs complotèrent de l'éliminer » (9,23); ce sera aussi le cas à Jérusalem (9,29). Paul continue néanmoins à annoncer le Christ « dans les synagogues des Juifs » (13,5; 14,1) et amène à la foi « une nombreuse multitude de Juifs et de Grecs » (14,1), mais ce succès provoque les réactions hostiles des « Juifs incroyants » (14,2). Le même processus se répète souvent, avec de multiples variantes, jusqu'à l'arrestation de Paul à Jérusalem provoquée par « les Juifs de la province d'Asie » (21,27). Paul n'en proclame pas moins avec fierté: « Moi, je suis un Juif » (22,3). Il subit l'hostilité de la part des Juifs, sans leur être lui-même hostile.

Le récit évangélique

74. L'évangile de l'enfance crée une atmosphère extrêmement favorable au peuple juif. Les annonces de naissances extraordinaires présentent « Israël » (1,68) ou aussi « Jérusalem » (2,38), comme bénéficiaires du salut, dans l'accomplissement d'une économie enracinée dans l'histoire du peuple. Il en résulte « grande joie pour tout le peuple » (2,10), « rédemption » (1,68-69), « salut » (2,30-31), « gloire de ton peuple Israël » (2,32). Ces bonnes nouvelles sont bien accueillies. On entrevoit, cependant, pour l'avenir, une réaction négative au don de Dieu, car Siméon prédit à Marie que son enfant deviendra un « signe contesté » et il prévoit qu'« une chute » précédera le « relèvement » (ou: la résurrection) « de beaucoup en Israël » (2,34). Il ouvre ainsi une perspective profonde, où le sauveur se trouve aux prises avec des forces hostiles. Une touche d'universalisme, qui s'inspire du Second Isaïe (42,6; 49,6), unit la « lumière pour la révélation aux nations » à la « gloire de ton peuple Israël » (2,32), ce qui montre bien qu'universalisme ne signifie pas antijudaïsme.

Dans la suite de l'évangile, Luc met d'autres touches d'universalisme: d'abord à propos de la prédication de Jean-Baptiste (3,6; cf Is 40,5) et ensuite en faisant remonter jusqu'à Adam la généalogie de Jésus (3,38). Mais le premier épisode du ministère de Jésus, sa prédication à Nazareth (4,16-30), montre aussitôt que l'universalisme fera problème. Jésus y appelle ses concitoyens à renoncer à une attitude possessive par rapport à ses dons de thaumaturge et à accepter que ces dons profitent à des étrangers (4,23-27). Leur réaction de dépit est violente: rejet et tentative de meurtre (4,28-29). Luc éclaire ainsi à l'avance ce qui sera souvent la réaction des Juifs aux succès de Paul auprès des Gentils. Les Juifs s'opposent violemment à une prédication qui nivèle leurs privilèges de peuple élu. 323 Au lieu de s'ouvrir à l'universalisme du Second Isaïe, ils suivent Baruch qui leur conseille de ne pas céder à des étrangers leurs privilèges (Ba 4,3). Mais d'autres Juifs résistent à cette tentation et se mettent généreusement au service de l'évangélisation (Ac 18,24-26).

Luc rapporte les traditions évangéliques qui montrent Jésus aux prises avec l'opposition des scribes et des Pharisiens (Lc 5,17–6,11). En 6,11 il atténue toutefois l'hostilité de ces adversaires, ne leur attribuant pas dès le

début, comme Mc 3,6, une intention homicide. Le discours polémique de Luc contre les Pharisiens (11,42-44), étendu ensuite aux « légistes » (11,46-52), est nettement plus court que celui de Mt 23,2-39. La parabole du bon Samaritain répond à une question d'un légiste et lui enseigne l'universalisme de la charité (Lc 10,29.36-37). Elle met en mauvaise lumière un prêtre juif et un lévite, proposant comme modèle, au contraire, un Samaritain (cf aussi 17,12-19). Adressées aux Pharisiens et aux scribes, les paraboles de la miséricorde (15,4-32) les poussent également à l'ouverture de cœur. La parabole du père miséricordieux (15,11-32), qui invite le fils aîné à ouvrir son cœur au prodigue, ne suggère pas directement l'application, qui parfois en a été faite, aux relations entre Juifs et Gentils (le fils aîné représenterait les Juifs observants, peu enclins à accueillir les païens, considérés comme pécheurs). On peut toutefois penser que le contexte plus large de l'œuvre de Luc laisse une possibilité à cette application, à cause de son insistance sur l'universalisme.
La parabole des mines (19,11-27) comporte des traits particuliers fort significatifs. Elle met en scène un prétendant à la royauté qui se heurte à l'hostilité de ses concitoyens. Il doit aller dans un pays lointain, pour être investi du pouvoir royal. A son retour, ses opposants sont exécutés. Cette parabole, comme celle des vignerons homicides (20,9-19), constitue, de la part de Jésus, une pressante mise en garde contre les conséquences prévisibles d'un rejet de sa personne. D'autres passages de l'évangile de Luc complètent la perspective en exprimant toute la peine que Jésus ressentait à la pensée de ces conséquences tragiques: il pleure sur le sort de Jérusalem (19,41-44) et se désintéresse de son propre sort douloureux pour ne se préoccuper que du malheur des femmes et des enfants de cette ville (23,28-31).
Le récit de la Passion selon Luc n'est pas particulièrement sévère contre les autorités juives. Lors de la comparution de Jésus devant « le sénat du peuple, grands prêtres et scribes »(22,66-71), Luc épargne à Jésus la confrontation avec le grand prêtre, l'accusation de blasphème et la condamnation, ce qui a pour conséquence d'atténuer aussi la culpabilité des ennemis de Jésus. Ceux-ci expriment, ensuite, devant Pilate des accusations d'ordre politique (23,2). Pilate déclare à trois reprises que Jésus est innocent (23,4.14.22); il exprime néanmoins l'intention de « lui donner une leçon » (23,16.22), c'est-à-dire de le faire flageller, et cède finalement à la pression croissante de la multitude (23,23-25), qui se composait des « grands prêtres, des chefs et du peuple » (23,13). Dans la suite, l'attitude des « chefs » reste hostile (23,35), tandis que celle du peuple redevient favorable à Jésus (23,27.35.48) — nous l'avons noté déjà — comme elle l'était durant sa vie publique. Jésus, lui, prie pour ses bourreaux, qu'il excuse, généreusement, « car ils ne savent pas ce qu'ils font » (23,34).
Au nom de Jésus ressuscité, « la conversion pour le pardon des péchés » doit « être prêchée à toutes les nations » (24,47). Cet universalisme n'a aucune connotation polémique, car la phrase précise que cette prédication doit « commencer par Jérusalem ». La perspective correspond à la vision de Siméon sur le salut messianique, préparé par Dieu comme « lumière pour la révélation aux nations et gloire de [son] peuple Israël » (2,30-32).
L'héritage que le troisième évangile transmet au livre des Actes est donc substantiellement favorable au peuple juif. Les forces du mal ont eu leur « heure ». « Grand prêtres, chefs de la garde du Temple et anciens » ont été leurs instruments (22,52-53). Mais elles n'ont pas prévalu. Le dessein de Dieu s'est réalisé conformément aux Écritures (24,25-27.44-47) et c'est un dessein miséricordieux de salut pour tous.
Les Actes des Apôtres

75. Le début des Actes fait passer les apôtres du Christ d'une perspective étroite, le rétablissement de la royauté pour Israël (Ac 1,6), à une perspective universaliste de témoignage à rendre « jusqu'au bout du monde » (1,8). L'épisode de la Pentecôte, assez curieusement, situe les Juifs dans cette perspective universaliste, et de façon très sympathique: « Il y avait, résidant à Jérusalem, des Juifs observants venus de toutes les nations qui sont sous le ciel » (2,5). Ces Juifs sont les premiers destinataires de la prédication apostolique; ils symbolisent en même temps la destination universelle de l'évangile. Luc suggère ainsi, une fois de plus, que loin de s'exclure mutuellement, judaïsme et universalisme sont faits pour aller ensemble.
Les discours kérygmatiques ou missionnaires annoncent le mystère de Jésus en soulignant le fort contraste entre la cruauté humaine, qui a mis Jésus à mort, et l'intervention libératrice de Dieu, qui l'a ressuscité. La faute des « Israélites » a été d'avoir « fait mourir le prince de la vie » (3,15). Cette faute, qui est principalement celle des « chefs du peuple » (4,8-10) ou du « Sanhédrin » (5,27.30), n'est rappelée que pour fonder un appel à la conversion et à la foi. Pierre, d'ailleurs, atténue la culpabilité, non seulement des « Israélites », mais même celle de leurs « chefs », en disant qu'il s'agit d'une faute commise « par ignorance » (3,17). Pareille indulgence est impressionnante. Elle correspond à l'enseignement et à l'attitude de Jésus (Lc 6,36-37; 23,34).
La prédication chrétienne, cependant, ne tarde pas à susciter l'opposition des autorités juives. Les Sadducéens sont contrariés de voir les apôtres « annoncer en la personne de Jésus la résurrection des morts » (Ac 4,2), à laquelle ils ne croient pas (Lc 20,27). Un Pharisien des plus influents, Gamaliel, se met au contraire du côté des apôtres, en estimant possible que leur entreprise « vienne de Dieu » (Ac 5,39). L'opposition s'atténue alors pour un temps. Mais elle reprend de la part de synagogues hellénistes, lorsque Étienne, helléniste lui aussi, opère « de grands prodiges et signes parmi le peuple » (6,8-15). A la fin de son discours devant les membres du Sanhédrin, Étienne reprend contre eux les invectives des prophètes (7,51). Il est lapidé. Imitant Jésus, Étienne

prie le Seigneur de « ne pas leur imputer ce péché » (7,60; cf Lc 23,34). « En ce jour-là une violente persécution se déchaîna contre l'Église de Jérusalem » (Ac 8,1). « Saul » y prend part avec acharnement (8,3; 9,13).
Après sa conversion et durant tous ses voyages missionnaires, c'est lui — nous l'avons déjà dit — qui subit l'opposition de ses congénères, provoquée par le succès de sa prédication universaliste. Le fait est particulièrement évident aussitôt après son arrestation à Jérusalem. Lorsqu'il prend la parole « en langue hébraïque », « la multitude du peuple » (21,36) l'écoute d'abord calmement (22,2), mais dès l'instant où il évoque son envoi « aux nations », elle s'excite terriblement contre lui et demande sa mort (22,21-22).
La finale des Actes est surprenante, mais d'autant plus significative. Peu après son arrivée à Rome, Paul « convoqua les notables juifs » (28,17), initiative unique en son genre. Il désire « les persuader au sujet de Jésus, en partant de la Loi et des prophètes » (28,23). Mais ce qu'il veut obtenir, ce ne sont pas des adhésions individuelles, c'est une décision collective, qui engage toute la communauté juive. Ne l'obtenant pas, il reprend à leur adresse les paroles très dures d'Isaïe sur l'endurcissement de « ce peuple » (28,25-27; Is 6,9-10) et il annonce, en contraste, l'accueil docile que les nations donneront au salut offert par Dieu (28,28). Dans cette finale, qui suscite d'interminables discussions, Luc veut apparemment prendre acte du fait indéniable qu'il n'y a pas eu, en fin de compte, d'adhésion collective du peuple juif à l'évangile du Christ. Luc veut, en même temps, répondre à la grave objection qu'on pouvait en tirer contre la foi chrétienne, en montrant que cette situation avait été prévue par les Écritures.
Conclusion
Dans l'œuvre de Luc, une profonde estime s'exprime, sans aucun doute, pour la réalité juive, en tant qu'elle a un rôle de premier plan dans le dessein divin de salut. Au cours du récit, cependant, de graves tensions se manifestent. Luc atténue alors les tons polémiques qu'on rencontre dans les autres synoptiques. Mais il ne peut évidemment pas — et il ne veut pas — masquer le fait que Jésus s'est heurté à une opposition radicale de la part des autorités de son peuple et qu'ensuite, la prédication apostolique s'est trouvée dans une situation analogue. Si le fait de relater sobrement les manifestations de cette opposition juive indéniable constituait de l'antijudaïsme, alors Luc pourrait être accusé d'antijudaïsme. Mais il est clair que cette façon de voir est à rejeter. L'antijudaïsme consiste plutôt à maudire et à haïr les persécuteurs et tout leur peuple. Or le message de l'évangile invite les chrétiens, au contraire, à bénir ceux qui les maudissent, à faire du bien à ceux qui les haïssent et à prier pour ceux qui les maltraitent (Lc 6,27-28), suivant l'exemple de Jésus (23,34) et celui du premier martyr chrétien (Ac 7,60). Telle est une des leçons fondamentales de l'œuvre de Luc. Il est à regretter qu'au cours des siècles suivants, elle n'ait pas été plus fidèlement suivie.

4. Évangile selon Jean

76. A propos des Juifs, le IVe évangile contient l'affirmation la plus positive qui soit, et c'est Jésus lui-même qui la prononce, dans son dialogue avec la Samaritaine: « Le salut vient des Juifs » (Jn 4,22). 324 D'autre part, à la parole du grand prêtre Caïphe, qui déclarait « avantageux » « qu'un seul homme meure pour le peuple », l'évangéliste reconnaît une valeur de parole inspirée par Dieu et il souligne que « Jésus devait mourir pour la nation », précisant ensuite que ce n'était « pas seulement pour la nation, mais pour rassembler en unité les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,49-52). L'évangéliste manifeste une grande connaissance du judaïsme, de ses fêtes, de ses Écritures. La valeur du patrimoine juif est nettement reconnue: Abraham vit le jour de Jésus et en fut heureux (8,56); la Loi est un don, venu par l'entremise de Moïse (1,17); « l'Écriture ne peut pas être abolie » (10,35); Jésus est « celui de qui Moïse a parlé dans la Loi, ainsi que les prophètes » (1,45); il est « Juif » (4,9) et « roi d'Israël » (1,47) ou « roi des Juifs » (19,19-22). Aucune raison sérieuse ne permet de mettre en doute que l'évangéliste était Juif et que le contexte de base pour la composition de l'évangile a été la relation avec le judaïsme.
Le nom de « Juifs » se rencontre 71 fois dans le IVe évangile, habituellement au pluriel, 3 fois au singulier (3,25; 4,9; 18,35). Il est appliqué en particulier à « Jésus » (4,9). Le nom d'« Israélite » n'apparaît qu'une fois; c'est un titre d'honneur (1,47). Un certain nombre de Juifs se montrent bien disposés envers Jésus. Tel est le cas de Nicodème, un « chef des Juifs » (3,1), qui reconnaît en Jésus un maître venu de Dieu (3,2), le défend devant ses collègues Pharisiens (7,50-51) et prend soin, après sa mort sur la croix, de sa sépulture (19,39). A la fin, « beaucoup des chefs » croyaient en Jésus, mais n'avaient pas le courage de se déclarer ses disciples (12,42). L'évangéliste rapporte assez souvent que « beaucoup » de personnes se mettaient à croire en Jésus. 325 Le contexte montre qu'il s'agissait de Juifs, sauf en 4,39.41; l'évangéliste le précise parfois, mais rarement (8,31; 11,45; 12,11).
Le plus souvent, toutefois, « les Juifs » sont hostiles à Jésus. Leur opposition se déclenche dès la guérison d'un paralytique, effectuée un jour de sabbat (5,16). Elle redouble après une déclaration où Jésus se fait « égal à Dieu »; ils cherchent dès lors à le faire mourir (5,18). Plus tard, comme le grand prêtre de Mt 26,65 et Mc 14,64 au cours du procès de Jésus, ils l'accusent de « blasphème » et tentent de lui infliger la peine correspondante: la lapidation (10,31-33). On a observé avec raison qu'une grande partie du IVe évangile anticipe le procès de Jésus, à qui il donne la possibilité de faire sa propre défense et d'accuser ses accusateurs. Ceux-ci sont souvent

nommés « les Juifs », sans autre précision, ce qui a pour résultat d'attacher à ce nom un jugement défavorable. Mais il ne s'agit nullement d'un antijudaïsme de principe, puisque — comme nous l'avons déjà rappelé — l'évangile reconnaît que « le salut vient des Juifs » (4,22). Cette façon de parler reflète seulement une situation de nette séparation entre les communautés chrétiennes et celles des Juifs.
L'accusation la plus grave exprimée par Jésus contre « les Juifs » est celle d'avoir pour père le diable (8,44); il faut remarquer que cette accusation n'est pas portée contre les Juifs en tant que Juifs, mais au contraire en tant qu'ils ne sont plus de vrais Juifs, puisqu'ils nourrissent des intentions homicides (8,37), inspirées par le diable, qui est « homicide depuis l'origine » (8,44). Seul était donc concerné un nombre très réduit de Juifs contemporains de Jésus; il s'agit, paradoxalement, de « Juifs qui avaient cru en lui » (8,31). En les accusant âprement, le IVe évangile mettait en garde les autres Juifs contre la tentation de semblables pensées homicides.

77. On a cherché à éliminer la tension que les textes du IVe évangile peuvent provoquer entre chrétiens et Juifs dans le monde actuel, en proposant de traduire « les Judéens » plutôt que « les Juifs ». Le contraste ne serait pas entre « les Juifs » et les disciples de Jésus, mais entre les habitants de la Judée, présentés comme hostiles à Jésus, et ceux de la Galilée, présentés comme accueillants envers leur prophète. Le mépris des Judéens pour les Galiléens est assurément exprimé dans l'évangile (7,52), mais l'évangéliste ne fixe pas de ligne de démarcation entre la foi et son refus selon une limite géographique et il appelle hoi Ioudaioi les Juifs de Galilée qui rejettent l'enseignement de Jésus (6,41.52).
Une autre interprétation de l'expression « les Juifs » consiste à identifier « les Juifs » avec « le monde », en se basant sur des affirmations qui expriment entre eux un lien (8,23) ou un parallélisme. [326] Mais le monde pécheur a, de toute évidence, une plus grande extension que la collectivité des Juifs hostiles à Jésus.
On a noté, d'autre part, qu'en plusieurs passages de l'évangile qui nomment « les Juifs », il s'agit plus précisément des autorités juives (grands prêtres, membres du Sanhédrin) ou parfois des Pharisiens. Une comparaison entre 18,3 et 18,12 pousse en ce sens. Dans le récit de la Passion, Jean nomme plusieurs fois « les Juifs » là où les évangiles synoptiques parlent des autorités juives. Mais cette observation ne vaut que pour un nombre limité de passages et on ne peut introduire cette précision dans une traduction de l'évangile sans être infidèle aux textes. Ceux-ci sont l'écho d'une situation d'opposition aux communautés chrétiennes, de la part non seulement des autorités juives, mais de la grande majorité des Juifs, solidaires de leurs autorités (cf Ac 28,22). Historiquement parlant, on peut penser que seule une minorité de Juifs contemporains de Jésus lui fut hostile, qu'un petit nombre porte la responsabilité de l'avoir livré à l'autorité romaine; un nombre encore plus restreint aura voulu sa mort, sans doute pour des motifs d'ordre religieux qui leur semblaient impératifs. [327] Mais ces quelques-uns réussirent à provoquer une manifestation générale en faveur de Barabbas et contre Jésus, [328] ce qui permet à l'évangéliste d'utiliser une expression généralisante, annonciatrice d'une évolution postérieure.
La séparation entre les disciples de Jésus et « les Juifs » se manifeste parfois dans l'évangile par une expulsion de la synagogue infligée à des Juifs qui affirmaient leur foi en Jésus. [329] Il est probable que ce traitement était effectivement appliqué aux Juifs des communautés johanniques, que les autres Juifs considéraient comme coupés du peuple juif parce qu'infidèles à la foi juive monothéiste (ce qui, en réalité, n'était pas le cas, puisque Jésus dit: « Moi et le Père nous sommes un seul »: 10,30). En conséquence, il devenait en quelque sorte normal de dire « les Juifs » pour désigner ceux qui se réservaient à eux seuls ce nom, en s'opposant à la foi chrétienne.

78. Conclusion. Le ministère de Jésus avait suscité une opposition croissante de la part des autorités juives, qui, à la fin, décidèrent de livrer Jésus à l'autorité romaine pour qu'il soit mis à mort. Mais il se releva vivant, pour donner la vraie vie à tous ceux qui croient en lui. Le IVe évangile rappelle ces événements, en les relisant à la lumière de l'expérience des communautés johanniques, qui se heurtaient à l'opposition des communautés juives.
Les actions et les déclarations de Jésus montraient qu'il avait avec Dieu une relation filiale très étroite, unique en son genre. La catéchèse apostolique approfondit progressivement la compréhension de cette relation. Dans les communautés johanniques, on insistait extrêmement sur les rapports entre le Fils et le Père et on affirmait la divinité de Jésus, qui est « le Christ, le Fils de Dieu » (20,31) en un sens transcendant. Cette doctrine provoqua l'opposition des chefs des synagogues, suivis par l'ensemble des communautés juives. Les chrétiens furent expulsés des synagogues (16,2) et, du même coup, se trouvèrent exposés à des vexations de la part des autorités romaines, car ils ne jouissaient plus des franchises accordées aux Juifs.
La polémique s'accentua de part et d'autre. Par les Juifs, Jésus fut accusé d'être un pécheur (9,24), un blasphémateur (10,33) et un possédé du démon. [330] Ceux qui croient en lui furent considérés comme des ignorants et des maudits (7,49). Par les chrétiens, les Juifs furent accusés d'indocilité à la parole de Dieu (5,38), de résistance à l'amour de Dieu (5,42), de recherche de vaine gloire (5,44).
Ne pouvant plus participer à la vie cultuelle des Juifs, les chrétiens prirent mieux conscience de la plénitude qu'ils recevaient du Verbe fait chair (1,16). Jésus ressuscité est source d'eau vive (7,37-38), lumière du monde

(8,12), pain de la vie (6,35), nouveau Temple (2,19-22). Ayant aimé les siens jusqu'à la fin (13,1), il leur a donné son nouveau commandement d'amour (13,34). Il faut tout faire pour que se répande la foi en lui et, par la foi, la vie (20,31). Dans l'évangile, l'aspect polémique est secondaire. Ce qui est suprêmement important, c'est la révélation du « don de Dieu » (4,10; 3,16) offert à tous en Jésus Christ, spécialement à ceux qui « l'ont transpercé » (19,37).

5. Conclusion

Les évangiles montrent que la réalisation du dessein de Dieu comportait nécessairement un affrontement avec le mal, qu'il fallait extirper du cœur humain. Cet affrontement a mis Jésus aux prises avec la classe dirigeante de son peuple, comme cela s'était déjà produit pour les anciens prophètes. Déjà dans l'Ancien Testament, le peuple juif se présentait sous deux aspects antithétiques: d'une part, comme un peuple appelé à être parfaitement uni à Dieu; d'autre part, comme un peuple pécheur. Ces deux aspects ne pouvaient manquer de se manifester au cours du ministère de Jésus. Au moment de la Passion, l'aspect négatif a semblé prévaloir, même dans l'attitude des Douze. Mais la résurrection a montré qu'en réalité, l'amour divin avait remporté la victoire et obtenu pour tous le pardon des fautes et une vie nouvelle.

C. Les Juifs dans les lettres de Paul et d'autres écrits du Nouveau Testament

79. Le témoignage des lettres pauliniennes sera considéré conformément aux groupements les plus communément acceptés: d'abord, les 7 lettres dont l'authenticité est généralement reconnue (Rm, 1-2 Co, Ga, Ph, 1 Th, Phm), puis Éphésiens et Colossiens, enfin les Pastorales (1-2 Tm, Tt). On examinera ensuite la Lettre aux Hébreux, les Lettres de Pierre, Jacques et Jude, et l'Apocalypse.

1. Les Juifs dans les lettres de Paul d'authenticité non contestée

Personnellement, Paul continue à être fier de son origine juive (Rm 11,1). Du temps qui a précédé sa conversion, il déclare: « Je faisais des progrès dans le judaïsme, surpassant la plupart de ceux de ma race et de mon âge par mon zèle débordant pour les traditions de mes pères » (Ga 1,14). Devenu apôtre du Christ, il dit encore, à propos de ses rivaux: « Ils sont Hébreux? moi aussi! Israélites? moi aussi! de la descendance d'Abraham? moi aussi! » (2 Co 11,22). Il est capable, cependant, de relativiser tous ces avantages et de dire: « Toutes ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai considérées comme une perte à cause du Christ » (Ph 3,7).

Néanmoins, il continue à penser et à raisonner comme un Juif. Sa pensée reste visiblement imprégnée d'idées juives. Dans ses écrits, on ne trouve pas seulement, comme nous l'avons dit plus haut, de continuelles références à l'Ancien Testament, mais aussi beaucoup de traces de traditions juives. En outre, Paul utilise souvent des techniques rabbiniques d'exégèse et d'argumentation (cf I.D.3, no 14).

Les liens de Paul avec le judaïsme se manifestent également dans son enseignement moral. Malgré l'opposition qu'il montre contre les prétentions des partisans de la Loi, il se sert lui-même d'un précepte de la Loi, Lv 19,18 (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »), pour résumer toute la morale. 331 Cette manière de résumer la Loi en un seul précepte est d'ailleurs typiquement juive, comme le montre une anecdote bien connue, qui met en scène Rabbi Hillel et Rabbi Shammaï, des contemporains de Jésus. 332

Envers les Juifs, quelle attitude prenait l'apôtre? En principe, une attitude positive. Il les appelle: « mes frères, mes parents selon la chair » (Rm 9,3). Dans sa conviction que l'évangile du Christ est « une force de Dieu, pour le salut de tout croyant, d'abord du Juif » (Rm 1,16), il désirait leur transmettre la foi et ne négligeait rien à cet effet; il pouvait déclarer: « J'ai été avec les Juifs comme un Juif, pour gagner les Juifs » (1 Co 9,20) et même: « avec ceux qui sont assujettis à la Loi, j'ai été comme assujetti à la Loi — bien que n'étant pas personnellement assujetti à la Loi — pour gagner ceux qui sont assujettis à la Loi » (1 Co 9,20). Même dans son apostolat auprès des Gentils, il cherchait à être indirectement utile à ses frères de race, « dans l'espoir de sauver quelques-uns d'entre eux » (Rm 11,14). Il comptait pour cela sur un réflexe d'émulation (11,11.14): la vue de la merveilleuse fécondité spirituelle que la foi au Christ Jésus donnait aux païens convertis susciterait chez des Juifs le désir de ne pas se laisser surpasser et les amènerait à s'ouvrir eux aussi à cette foi.

La résistance opposée par la plupart des Juifs à la prédication chrétienne mettait dans le cœur de Paul « une grande tristesse et une douleur incessante » (Rm 9,2), ce qui manifeste bien la profondeur de son affection pour eux. Il se dit disposé à accepter pour eux le plus grand et le plus impossible des sacrifices, celui d'être lui-même « anathème », séparé du Christ (9,3). Son affection et sa souffrance le poussent à chercher une solution: en trois longs chapitres (Rm 9–11), il approfondit le problème, ou plutôt le mystère, de la position d'Israël dans le dessein de Dieu, à la lumière du Christ et de l'Écriture, et il n'arrête sa réflexion que lorsqu'il a pu conclure: « et ainsi tout Israël sera sauvé » (Rm 11,26). Ces trois chapitres de la Lettre aux Romains constituent la réflexion la plus approfondie, dans tout le Nouveau Testament, sur la situation des Juifs qui ne croient pas en Jésus. Paul y exprime sa pensée de la façon la plus mûre.

La solution qu'il propose est basée sur l'Écriture, qui, à certains moments, ne promet le salut qu'à un « reste » d'Israël. 333 Il n'y a donc, à cette étape de l'histoire du salut, qu'un « reste » d'Israélites qui croient au Christ

Jésus, mais cette situation n'est pas définitive. Paul observe que, dès maintenant, la présence du « reste » prouve que Dieu n'a pas « rejeté son peuple » (11,1). Celui-ci continue à être « saint », c'est-à-dire en relation étroite avec Dieu. Il est saint, parce qu'il provient d'une racine sainte, ses ancêtres, et parce que ses « prémices » ont été sanctifiées (11,16). Paul ne précise pas si par « prémices » il entend les ancêtres d'Israël ou le « reste », sanctifié par la foi et le baptême. Il exploite ensuite la métaphore agricole de la plante, en parlant de quelques branches coupées et de greffe (11,17-24). On comprend que les quelques branches coupées sont les Israélites qui ont refusé le Christ Jésus et que les greffons sont les Gentils devenus chrétiens. A ceux-ci — nous l'avons déjà noté — Paul prêche la modestie: « Ce n'est pas toi qui portes la racine, mais c'est la racine qui te porte » (11,18). Aux branches coupées, il ouvre une perspective positive: « Dieu a le pouvoir de les greffer de nouveau » (11,23); ce sera même plus facile que dans le cas des Gentils, puisqu'il s'agit de « leur propre olivier » (11,24). En fin de compte, le dessein de Dieu au sujet d'Israël est tout entier positif: « leur faux pas a fait la richesse du monde », « que ne fera pas leur totale participation au salut? » (11,12). Une alliance de miséricorde leur est assurée par Dieu (11,27.31).

80. Dans les années qui ont précédé la composition de la Lettre aux Romains, devant affronter une opposition acharnée de la part de beaucoup de ses « parents selon la chair », Paul avait occasionnellement exprimé de vigoureuses réactions de défense. Sur l'opposition des Juifs, Paul écrit: « Des Juifs, j'ai reçu cinq fois quarante [coups] moins un » (cf Dt 25,3); il note, peu après, qu'il a dû faire face à des dangers qui lui venaient aussi bien de ses frères de race que des Gentils (2 Co 11,24.26). En rappelant ces faits douloureux, Paul ne fait aucun commentaire. Il était prêt à « avoir part aux souffrances du Christ » (Ph 3,10). Mais ce qui provoquait de sa part une réaction très vive, c'étaient les obstacles mis par des Juifs à son apostolat auprès des Gentils. On le voit dans un passage de la 1e aux Thessaloniciens (2,14-16). Ces versets sont tellement contraires à l'attitude habituelle de Paul envers les Juifs qu'on a cherché à démontrer qu'ils n'étaient pas de lui ou à atténuer leur vigueur. Mais l'unanimité des manuscrits rend impossible leur exclusion et la teneur de l'ensemble de la phrase ne permet pas de restreindre l'accusation aux seuls habitants de la Judée, comme on l'a suggéré. Le verset final est tranchant: « La colère les a atteints, à un point extrême » (1 Th 2,16). Ce verset fait penser aux prédictions de Jérémie 334 et à la phrase de 2 Ch 36,16: « La colère du Seigneur contre son peuple fut telle qu'il n'y eut plus de remède. » Ces prédictions et cette phrase annonçaient la catastrophe nationale de 587 avant J.-C.: siège et prise de Jérusalem, incendie du Temple, déportation. Paul, apparemment, prévoyait une catastrophe nationale de semblables proportions. Il convient de remarquer, à ce propos, que les événements de 587 n'avaient pas été un point final. Le Seigneur avait ensuite eu pitié de son peuple. Il s'ensuit que la prévision terrible de Paul — prévision qui s'est hélas! réalisée — n'excluait pas une réconciliation postérieure.
En 1 Th 2,14-16,à propos des souffrances infligées aux chrétiens de Thessalonique par leurs compatriotes, Paul rappelle que les Églises de Judée avaient subi le même sort de la part des Juifs et il accuse alors ceux-ci d'une série de forfaits: « ils ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes, ils nous ont persécutés »; la phrase passe ensuite du passé au présent: « ils ne plaisent pas à Dieu et sont opposés à tous les hommes, ils nous empêchent de prêcher aux Gentils pour qu'ils soient sauvés ». Il est visible que le dernier grief est le plus important aux yeux de Paul et qu'il est la base des deux appréciations négatives qui le précèdent. Parce que les Juifs font obstacle à la prédication chrétienne adressée aux Gentils, ils sont « opposés à tous les hommes » 335 et « ils ne plaisent pas à Dieu ». C'est aussi en s'opposant par tous les moyens à la prédication chrétienne que des Juifs du temps de Paul se montrent solidaires de ceux de leurs pères qui ont tué les prophètes et de ceux de leurs frères qui ont demandé la condamnation à mort de Jésus. Les formules de Paul ont l'apparence d'être globalisantes et d'attribuer la culpabilité de la mort de Jésus à tous les Juifs sans distinction; l'antijudaïsme les prend en ce sens. Mais replacées dans leur contexte, elles ne visent que les Juifs qui s'opposent à la prédication aux païens et donc au salut de ces derniers. Lorsque cesse cette opposition, cesse aussi l'accusation.
Un autre passage polémique se lit en Ph 3,2-3: « Prenez garde aux chiens, prenez garde aux mauvais ouvriers, prenez garde à la mutilation katatome);car nous sommes la circoncision (peritome)». A qui s'en prend ici l'apôtre? Trop peu explicites, ces injonctions ne se laissent pas interpréter avec certitude, mais on peut au moins exclure qu'elles viseraient les Juifs. Selon une opinion courante, Paul aurait en vue des chrétiens judaïsants, qui voulaient imposer l'obligation de la circoncision aux chrétiens venus des « nations ». Paul leur appliquerait agressivement un terme de mépris, « chiens », métaphore pour l'impureté rituelle que les Juifs appliquaient parfois aux Gentils (Mt 15,26) et il déprécierait la circoncision de la chair, en l'appelant ironiquement « mutilation » (cf Ga 5,12) et en lui opposant une circoncision spirituelle, comme le faisait déjà le Deutéronome, qui parlait de circoncision du cœur. 336 Le contexte serait, en ce cas, celui de la controverse au sujet des observances juives à l'intérieur des églises chrétiennes, comme dans la lettre aux Galates. Mais il vaut mieux, probablement, se référer, comme pour Ap 22,15, au contexte païen où vivaient les Philippiens et penser que Paul s'en prend ici à des mœurs païennes: perversions sexuelles, actions immorales, mutilations cultuelles de cultes orgiaques. 337

81. Au sujet de la descendance d'Abraham, Paul exprime une distinction — nous l'avons déjà dit — entre les « enfants de la promesse à la manière d'Isaac », qui sont aussi enfants « selon l'Esprit », et les enfants « selon la chair ». 338 Il ne suffit pas d'être « enfants de la chair » pour être « enfants de Dieu » (Rm 9,8), car la condition essentielle est de donner son adhésion à celui que « Dieu a envoyé [...] pour que nous recevions l'adoption filiale » (Ga 4,4-5).
Dans un autre contexte, l'apôtre ne fait pas cette distinction, mais parle des Juifs globalement. Il déclare alors qu'ils ont le privilège d'être les dépositaires de la révélation divine (Rm 3,1-2). Ce privilège, toutefois, ne les a pas exemptés de la domination du péché (3,9-19) et donc de la nécessité d'obtenir la justification par la foi au Christ et non par l'observance de la Loi (3,20-22).
Quand il considère la situation des Juifs qui n'ont pas adhéré au Christ, Paul tient à exprimer la profonde estime qu'il a pour eux, en énumérant les dons merveilleux qu'ils ont reçus de Dieu: « eux qui sont Israélites, qui [ont] l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses — qui [ont] les Pères et de qui [est issu] selon la chair, le Christ, qui est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement, amen » (Rm 9,4-5). 339 Malgré l'absence de verbes, on ne peut guère douter que Paul veuille parler d'une possession actuelle (cf 11,29), même si, dans sa pensée, cette possession n'est pas suffisante, car ils refusent le don de Dieu le plus important, son Fils, bien qu'il soit issu d'eux selon la chair. Paul atteste à leur sujet « qu'ils ont du zèle pour Dieu », mais il ajoute: « non avec pleine connaissance; méconnaissant la justice qui vient de Dieu et cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu » (10,2-3). Dieu, néanmoins, ne les abandonne pas. Son dessein est de leur faire miséricorde. « L'endurcissement » qui affecte « une partie » d'Israël n'est qu'une étape provisoire, qui a son utilité temporaire (11,25); elle sera suivie du salut (11,26). Paul résume la situation en une phrase antithétique, suivie d'une affirmation positive:
« du point de vue de l'évangile, [ils sont] ennemis à cause de vous,
du point de vue de l'élection, [ils sont] aimés à cause des pères,
car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (11,28-29).
Paul voit la situation avec réalisme. Entre les disciples du Christ et les Juifs qui ne croient pas en lui, il y a une relation d'opposition. Ces Juifs contestent la foi chrétienne; ils n'acceptent pas que Jésus soit leur messie (Christ) et le Fils de Dieu. Les chrétiens ne peuvent pas ne pas contester la position de ces Juifs. Mais à un niveau plus profond que cette relation d'opposition existe dès maintenant une relation d'amour, et c'est celle-là qui est définitive, l'autre n'étant que temporaire.

2. Les Juifs dans les autres lettres

82. La Lettre aux Colossiens ne contient qu'une seule fois le mot « Juif », dans une phrase qui dit que, dans l'homme nouveau, « il n'y a pas Grec et Juif » et qui ajoute aussitôt une expression parallèle: « circoncision et prépuce »; il y a seulement « Christ, toutes choses en tous » (Col 3,11). Cette phrase, qui reprend l'enseignement de Ga 3,28 et de Rm 10,12, refuse toute importance à la particularité juive au niveau fondamental de la relation avec le Christ. Elle ne porte aucun jugement sur les Juifs, pas plus que sur les Grecs.
La valeur de la circoncision avant la venue du Christ est indirectement affirmée, lorsque l'auteur rappelle aux Colossiens que jadis ils étaient « morts du fait de [leurs] fautes et de l'incirconcision de [leur] chair » (2,13). Mais cette valeur de la circoncision juive a été éclipsée par « la circoncision du Christ », « circoncision non faite de main d'homme, qui dépouille du corps de chair » (2,11); on reconnaît là une allusion à la participation des chrétiens à la mort du Christ au moyen du baptême (cf Rm 6,3-6). Il résulte de là que les Juifs qui ne croient pas au Christ se trouvent dans une situation religieuse insatisfaisante, mais cette conséquence n'est pas exprimée.
La Lettre aux Éphésiens, elle, ne contient pas une seule fois le mot « Juif ». Elle ne mentionne qu'une fois le « prépuce » et la « circoncision », dans une phrase qui fait allusion au mépris que les Juifs avaient pour les païens. Ces derniers étaient « appelés “prépuce” par la soi-disant “circoncision” » (2,11). D'autre part, conformément à l'enseignement des Lettres aux Galates et aux Romains, l'auteur, parlant au nom des judéo-chrétiens, décrit leur situation de Juifs avant leur conversion en termes négatifs: ils étaient au nombre des « fils de l'indocilité », en compagnie des païens (2,2-3), et avaient une conduite asservie « aux désirs de [leur] chair »; ils étaient donc « par nature enfants de colère, tout comme les autres » (2,3). Toutefois, un autre passage de la lettre donne indirectement une image différente de la situation des Juifs, une image positive, cette fois, en décrivant le triste sort des non-Juifs, qui étaient « sans Christ, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde » (2,12). Les privilèges des Juifs sont ainsi évoqués et grandement appréciés.
Le thème principal de la Lettre est précisément d'affirmer avec enthousiasme que ces privilèges, portés à leur comble par la venue du Christ, sont désormais accessibles aux Gentils, « admis au même héritage, membres du même corps, associés à la même promesse, en Jésus Christ » (3,6). La crucifixion du Christ est comprise comme un événement qui a détruit le mur de séparation établi par la Loi entre Juifs et Gentils et qui a ainsi aboli la haine (2,14). La perspective est celle de rapports parfaitement harmonieux. Le Christ est la paix entre les uns

et les autres, de façon à créer à partir des deux un unique homme nouveau et à les réconcilier tous les deux avec Dieu en un seul corps (2,15-16). Le refus opposé par la plupart des Juifs à la foi chrétienne n'est pas évoqué. On reste dans une atmosphère irénique.
Consacrée à l'organisation interne des communautés chrétiennes, les Lettres pastorales ne parlent jamais des Juifs. On n'y trouve qu'une seule allusion à « ceux de la circoncision » (Tt 1,10), mais il s'agit de judéo-chrétiens appartenant à la communauté. Ils sont critiqués pour être, plus que d'autres membres de la communauté, « insoumis, vains discoureurs et semeurs d'erreurs ». D'autre part, on suppose que la mise en garde contre des « généalogies sans fin », qui se trouve en 1 Tm 1,4 et Tt 3,9, vise des spéculations juives concernant des personnages de l'Ancien Testament, « mythes juifs » (Tt 1,14).
La Lettre aux Hébreux, elle non plus, ne nomme jamais « les Juifs », ni, d'ailleurs, « les Hébreux »! Elle mentionne une fois « les fils d'Israël », mais c'est à propos de l'Exode (He 11,22), et deux fois « le peuple de Dieu ». 340 Elle parle des prêtres juifs en les appelant « ceux qui font le culte de la Tente » (13,10) et elle indique la distance qui les sépare du culte chrétien. Positivement, elle rappelle les liens de Jésus avec la « descendance d'Abraham » (2,16) et la tribu de Juda (7,14). L'auteur démontre l'insuffisance des institutions de l'Ancien Testament, surtout de son culte sacrificiel, mais c'est toujours en s'appuyant sur l'Ancien Testament lui-même, dont il reconnaît pleinement la valeur de révélation divine. A propos des Israélites des siècles précédents, les appréciations de l'auteur ne sont pas unilatérales, mais correspondent fidèlement à celles de l'Ancien Testament lui-même: c'est-à-dire que d'une part, en citant et commentant le Ps 95,7-11, il rappelle le manque de foi de la génération de l'Exode, 341 mais, d'autre part, il brosse une fresque magnifique des exemples de foi donnés, à travers les siècles, par Abraham et sa descendance (11,8-38). En parlant de la Passion du Christ, la Lettre aux Hébreux ne fait aucune mention de la responsabilité des autorités juives, mais dit simplement que Jésus a enduré une forte opposition « de la part des pécheurs ». 342
La même observation vaut pour la Première de Pierre, qui évoque la Passion du Christ en disant que « le Seigneur » a été « rejeté par les hommes » (1 P 2,4), sans autre précision. Cette lettre attribue aux chrétiens les titres glorieux du peuple israélite, 343 mais sans aucun accent polémique. Elle ne nomme jamais les Juifs. Il en est de même pour la Lettre de Jacques, la 2e de Pierre et la Lettre de Jude. Ces lettres sont imprégnées de traditions juives, mais ne traitent pas la question des rapports entre l'Église chrétienne et les Juifs contemporains.

3. Les Juifs dans l'Apocalypse

83. L'appréciation très favorable de l'Apocalypse à l'égard des Juifs se manifeste dans tout le livre, mais spécialement dans la mention des 144.000 « serviteurs de notre Dieu », marqués « sur leurs fronts » du « sceau du Dieu vivant » (Ap 7,2-4), qui proviennent de toutes les tribus d'Israël, énumérées une par une (cas unique dans le Nouveau Testament: Ap 7,5-8). L'Apocalypse a son sommet dans la description de « la nouvelle Jérusalem » (Ap 21,2), qui a « douze portes » sur lesquelles sont inscrits des noms, « qui sont ceux des douze tribus d'Israël » (21,12), en parallèle avec « les noms des douze apôtres de l'Agneau », inscrits sur les douze fondations de la ville (21,14).
Des « soi-disant Juifs » sont mentionnés en deux phrases parallèles (2,9 et 3,9); l'auteur rejette leurs prétentions et les appelle « synagogue de Satan ». En 2,9 ces « soi-disant Juifs » sont accusés de diffamer la communauté chrétienne de Smyrne. En 3,9 le Christ annonce qu'ils seront contraints à rendre hommage aux chrétiens de Philadelphie. Ces phrases suggèrent que les chrétiens refusent le titre de Juifs aux Israélites qui les diffament et qui se mettent ainsi du côté de Satan, « l'accusateur de nos frères » (Ap 12,10). En lui-même, le titre de « Juifs » est donc apprécié de manière positive, comme un titre de noblesse, qui est dénié à une synagogue activement hostile aux chrétiens.
IV.
CONCLUSIONS

A. Conclusion générale

84. Au terme de cet exposé, forcément sommaire, la première conclusion qui s'impose est que le peuple juif et ses Saintes Écritures occupent dans la Bible chrétienne une place d'extrême importance. En effet, les Saintes Écritures du peuple juif constituent une partie essentielle de la Bible chrétienne et sont présentes, de multiple façon, dans l'autre partie. Sans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament serait un livre indéchiffrable, une plante privée de ses racines et destinée à se dessécher.
Le Nouveau Testament reconnaît l'autorité divine des Saintes Écritures du peuple juif et prend appui sur cette autorité. Lorsqu'il parle des « Écritures » et se réfère à « ce qui est écrit », c'est aux Saintes Écritures du peuple juif qu'il renvoie. Il affirme que ces Écritures devaient nécessairement s'accomplir, puisqu'elle définissent le dessein de Dieu, qui ne peut manquer de se réaliser, quels que soient les obstacles qu'il rencontre et les résistances humaines qui s'y opposent. Le Nouveau Testament ajoute que ces Écritures se sont effectivement

accomplies dans la vie de Jésus, sa Passion et sa résurrection, ainsi que dans la fondation de l'Église ouverte à toutes les nations. Tout cela lie étroitement les chrétiens au peuple juif, car le premier aspect de l'accomplissement des Écritures est celui de la conformité et de la continuité. Cet aspect est fondamental. L'accomplissement comporte aussi, inévitablement, un aspect de discontinuité sur certains points, car, sans cela, il ne peut y avoir progression. Cette discontinuité est source de désaccords entre chrétiens et juifs, il serait vain de vouloir se le cacher. Mais on a eu tort, dans le passé, d'insister unilatéralement sur elle, au point de ne plus tenir compte de la continuité fondamentale.
Cette continuité a des racines profondes et se manifeste à plusieurs niveaux. C'est ainsi qu'un rapport similaire lie Écriture et Tradition dans le christianisme comme dans le judaïsme. Des méthodes juives d'exégèse sont souvent employées dans le Nouveau Testament. Le canon chrétien de l'Ancien Testament doit sa formation à la situation des Écritures du peuple juif au Ier siècle. Pour interpréter avec précision les textes du Nouveau Testament, la connaissance du judaïsme de cette époque est souvent nécessaire.

85. Mais c'est surtout en étudiant les grands thèmes de l'Ancien Testament et leur continuation dans le Nouveau qu'on se rend compte de l'impressionnante symbiose qui unit les deux parties de la Bible chrétienne et, en même temps, de la surprenante vigueur des liens spirituels qui unissent l'Église du Christ au peuple juif. Dans l'un et l'autre Testament, c'est le même Dieu qui entre en relation avec des hommes et les invite à vivre en communion avec lui; Dieu unique et source d'unité; Dieu créateur, qui continue à pourvoir aux besoins de ses créatures, surtout de celles qui sont intelligentes et libres, appelées à reconnaître la vérité et à aimer; Dieu libérateur surtout et sauveur, car les êtres humains, créés à son image, sont tombés par leurs fautes dans un esclavage misérable.
Étant un projet de relations interpersonnelles, le dessein de Dieu se réalise dans l'histoire. On ne peut pas le découvrir à l'aide de déductions philosophiques concernant l'être humain en général. Il se révèle par des initiatives divines imprévisibles et, en particulier, par un appel adressé à une personne choisie entre toutes dans la multitude humaine, Abraham (Gn 12,1-3), et par la prise en mains du sort de cette personne et de sa postérité, qui devient un peuple, le peuple d'Israël (Ex 3,10). Thème central dans l'Ancien Testament (Dt 7,6-8), l'élection d'Israël reste fondamentale dans le Nouveau Testament. Loin de la remettre en question, la naissance de Jésus lui apporte la plus éclatante confirmation. Jésus est « fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1). Il vient « sauver son peuple de ses péchés » (1,21). Il est le Messie promis à Israël (Jn 1,41.45); il est « la Parole » (Logos) venue « chez les siens » (Jn 1,11-14). Le salut qu'il a apporté par son mystère pascal est offert en priorité aux Israélites. 344 Comme le prévoyait l'Ancien Testament, ce salut a, d'autre part, des répercussions universelles. 345 Il est offert aussi aux Gentils. Effectivement il a été accueilli par beaucoup d'entre eux, si bien qu'ils sont devenus la grande majorité des disciples du Christ. Mais les chrétiens venus des nations ne profitent du salut qu'en étant introduits, par leur foi au Messie d'Israël, dans la postérité d'Abraham (Ga 3,7.29). Beaucoup de chrétiens venus des « nations » ne savent pas assez qu'ils étaient, par nature, des « sauvageons d'olivier » et que leur foi au Christ les a greffés sur l'olivier choisi par Dieu (Rm 11,17-18).
L'élection d'Israël s'est concrétisée dans l'alliance du Sinaï et les institutions qui lui étaient liées, surtout la Loi et le sanctuaire. Le Nouveau Testament se situe en continuité avec cette alliance et ces institutions. La nouvelle alliance annoncée par Jérémie et fondée dans le sang de Jésus est venue parfaire le projet d'alliance entre Dieu et Israël, en dépassant l'alliance du Sinaï par un nouveau don du Seigneur qui intègre et porte plus loin son premier don. Semblablement, « la loi de l'Esprit de la vie en Christ Jésus » (Rm 8,2), qui est un dynamisme intérieur, porte remède à la faiblesse (8,3) de la Loi du Sinaï et rend les croyants capables de vivre dans l'amour généreux, qui est « plénitude de la Loi » (Rm 13,10). Quant au sanctuaire terrestre, le Nouveau Testament s'exprime en des termes préparés par l'Ancien Testament, en relativisant la valeur d'un édifice matériel comme habitation de Dieu (Ac 7,48) et en appelant à une conception du rapport avec Dieu où l'accent se déplace vers l'intériorité. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, on voit donc que la continuité se fonde sur le mouvement prophétique de l'Ancien Testament.
Dans le passé, entre le peuple juif et l'Église du Christ Jésus, la rupture a pu parfois sembler complète, à certaines époques et dans certains lieux. A la lumière des Écritures, on voit que cela n'aurait jamais dû arriver. Car une rupture complète entre l'Église et la Synagogue est en contradiction avec l'Écriture Sainte.

B. Orientations pastorales

86. Recommandant, entre chrétiens et Juifs, « la connaissance et l'estime mutuelles », le Concile Vatican II a déclaré que cette connaissance et cette estime « naîtront surtout d'études bibliques et théologiques, ainsi que d'un dialogue fraternel ». 346 Le présent document a été rédigé dans cet esprit; il espère apporter une contribution positive en ce sens et favoriser même dans l'Église du Christ l'amour envers les Juifs, comme le souhaitait le Pape Paul VI le jour de la promulgation du document conciliaire Nostra Aetate. 347

C'est avec ce texte que Vatican II a jeté les fondations d'une nouvelle compréhension de nos relations avec les Juifs en disant que « selon l'Apôtre (Paul), les Juifs restent encore, à cause de leurs Pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance (Rm 11,29) ». 348

Jean-Paul II a pris plusieurs fois l'initiative de développer cette déclaration dans son magistère. Au cours de sa visite à la synagogue de Mayence (1980), il a dit: « La rencontre entre le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, qui n'a jamais été abrogée par Dieu (cf Rm 11,29), et celle de la Nouvelle Alliance, est en même temps un dialogue interne à notre Église, en quelque sorte entre la première et la deuxième partie de sa Bible ». 349 Plus tard, s'adressant aux communautés juives d'Italie pendant sa visite à la synagogue de Rome (1986), il a déclaré: « L'Église du Christ découvre son « lien » avec le judaïsme « en scrutant son propre mystère » (cf Nostra Aetate). La religion juive ne nous est pas « extrinsèque », mais, d'une certaine manière, elle est « intrinsèque » à notre religion. Nous avons donc envers elle des rapports que nous n'avons avec aucune autre religion. Vous êtes nos frères préférés et, d'une certaine manière, on pourrait dire nos frères aînés ». 350 Enfin, pendant un colloque sur les racines de l'antijudaïsme en milieu chrétien (1997), il a déclaré: « Ce peuple est convoqué et conduit par Dieu, Créateur du ciel et de la terre. Son existence n'est donc pas un pur fait de nature ni de culture ... Elle est un fait surnaturel. Ce peuple persévère envers et contre tout du fait qu'il est le peuple de l'Alliance et que, malgré les infidélités des hommes, le Seigneur est fidèle à son Alliance ». 351 Ce magistère a été comme scellé par la visite de Jean Paul II en Israël, au cours de laquelle il s'est adressé aux grands rabbins d'Israël en ces termes: « Nous (juifs et chrétiens) devons travailler ensemble à la reconstruction d'un avenir dans lequel il n'y aura plus d'anti-judaïsme chez les chrétiens ni de sentiments anti-chrétiens chez les Juifs. Nous avons beaucoup de choses en commun. Nous pouvons faire tant de choses pour la paix, la justice, pour un monde plus humain et plus fraternel ». 352

De la part des chrétiens, la condition principale d'un progrès en ce sens est d'éviter toute lecture unilatérale des textes bibliques, aussi bien de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, et de s'efforcer, au contraire, de bien correspondre au dynamisme d'ensemble qui les anime et qui est précisément un dynamisme d'amour. Dans l'Ancien Testament, le projet de Dieu est un projet d'union d'amour avec son peuple, amour paternel, amour conjugal, et quelles que soient les infidélités d'Israël, Dieu n'y renonce jamais, mais en affirme la perpétuité (Is 54,8; Jr 31,3). Dans le Nouveau Testament, l'amour de Dieu surmonte les pires obstacles; même s'ils ne croient pas en son Fils, qu'il leur a envoyé pour être leur Messie sauveur, les Israélites restent « aimés » (Rm 11,29). Qui veut être uni à Dieu, doit donc également les aimer.

87. Une lecture partielle des textes suscite souvent des difficultés pour les rapports avec les Juifs. L'Ancien Testament, nous l'avons vu, n'épargne pas les reproches aux Israélites, ni même les condamnations. Il se montre très exigeant pour eux. Au lieu de leur jeter la pierre, il convient plutôt de penser qu'ils illustrent la parole du Seigneur Jésus: « A qui on a donné beaucoup, on demande beaucoup » (Lc 12,48) et que cette parole vaut aussi pour nous chrétiens. Certains récits bibliques présentent des aspects de déloyauté ou de cruauté qui semblent désormais moralement inadmissibles, mais qu'il faut comprendre dans leur contexte historique et littéraire. Il y a lieu de reconnaître l'aspect de lente progression historique de la révélation: la pédagogie divine a pris un groupe humain là où il se trouvait et elle l'a conduit patiemment dans la direction d'un idéal d'union à Dieu et d'intégrité morale, que notre société moderne est d'ailleurs encore loin d'avoir atteint. Cette constatation fera éviter deux dangers opposés, celui, d'une part, d'attribuer une validité encore actuelle, pour les chrétiens, à des prescriptions anciennes (par ex. en refusant, par souci de fidélité à la Bible, toute transfusion sanguine), et celui, d'autre part, de rejeter toute la Bible sous le prétexte de ses cruautés. Quant aux préceptes rituels, comme les normes sur le pur et l'impur, il faut prendre conscience de leur portée symbolique et anthropologique et discerner leur fonction à la fois sociologique et religieuse.

Dans le Nouveau Testament, les reproches adressés aux Juifs ne sont pas plus fréquents ni plus virulents que les accusations exprimées contre les Juifs dans la Loi et les Prophètes. Ils ne doivent donc pas davantage servir de base à de l'antijudaïsme. Les utiliser à cet effet va contre l'orientation d'ensemble du Nouveau Testament. Un antijudaïsme véritable, c'est-à-dire une attitude de mépris, d'hostilité et de persécution contre les Juifs en tant que Juifs, n'existe en aucun texte du Nouveau Testament et est incompatible avec l'enseignement du Nouveau Testament. Ce qui existe, ce sont des reproches adressés à certaines catégories de Juifs pour des motifs religieux et, d'autre part, des textes polémiques visant à défendre l'apostolat chrétien contre des Juifs qui lui faisaient opposition.

Mais on doit reconnaître que plusieurs de ces passages sont susceptibles de servir de prétexte à l'antijudaïsme et qu'ils ont effectivement été utilisés en ce sens. Pour éviter ce genre de dérapage, on doit observer que les textes polémiques du Nouveau Testament, même ceux qui s'expriment en termes généralisants, restent toujours liés à un contexte historique concret et ne veulent jamais s'en prendre aux Juifs de tous les temps et de tous les lieux pour le seul fait qu'ils sont Juifs. La tendance à parler en termes généralisants, à accentuer les côtés négatifs des adversaires, à passer sous silence leurs côtés positifs et à ne pas prendre en considération leurs motivations et leur éventuelle bonne foi, est une caractéristique du langage polémique dans toute

l'antiquité, observable également à l'intérieur du judaïsme et du christianisme primitif à l'encontre des dissidents de tout genre.
Du fait que le Nouveau Testament est essentiellement une proclamation de l'accomplissement du dessein de Dieu en Jésus Christ, il se trouve en grave désaccord avec la grande majorité du peuple juif, qui ne croit pas à cet accomplissement. Le Nouveau Testament exprime donc à la fois son attachement à la révélation de l'Ancien Testament et son désaccord avec la Synagogue. Ce désaccord ne peut être qualifié d'« antijudaïsme », car il s'agit d'un désaccord au niveau de la croyance, source de controverses religieuses entre deux groupes humains qui, partageant la même base de foi dans l'Ancien Testament, se divisent ensuite sur la façon de concevoir le développement ultérieur de cette foi. Si profond qu'il soit, un tel dissentiment n'implique nullement une hostilité réciproque. L'exemple de Paul en Rm 9–11 montre qu'au contraire, une attitude de respect, d'estime et d'amour pour le peuple juif est la seule attitude vraiment chrétienne dans cette situation qui fait mystérieusement partie du dessein, tout positif, de Dieu. Le dialogue reste possible, puisque Juifs et chrétiens possèdent un riche patrimoine commun qui les unit, et il est grandement souhaitable, pour éliminer progressivement, d'un côté comme de l'autre, préjugés et incompréhensions, pour favoriser une meilleure connaissance du patrimoine commun et pour renforcer les liens mutuels.

NOTES
(1) Voir la présentation de cette phase du chemin spirituel d'Augustin dans l'ouvrage de Peter Brown, Augustine of Hippo, a Biography, Londres 1967, pp. 40-45.
(2) A. von Harnack, Marcion, 1920. Réimpression Darmstadt 1985, pp. XII et 217.
(3) La percée décisive pour l'appréciation de l'exégèse d'Origène a été effectuée par H. de Lubac dans son ouvrage Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Paris 1950. Depuis, ce sont surtout les travaux d'H. Crouzel qui méritent l'attention (par ex., Origène, 1985). Une bonne vue d'ensemble de l'état de la recherche est offerte par H.-J. Siebendans son Einleitung zu Origenes. In Lucam homiliae, Fribourg 1991, pp. 7-53. Une synthèse des divers travaux d'H. de Lubac sur la question de l'interprétation de l'Écriture est offerte dans l'ouvrage dans l'ouvrage édité par J. Voderholzer, H. de Lubac, Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, Johannes Verlag, Fribourg 1999.
(4) Citons, par exemple, angelos, « messager » ou « ange », ginoskein, « connaître » ou « avoir des relations avec », diatheke, « testament » ou « pacte », « alliance », nomos, « législation » ou « révélation », ethne, « nations » ou « païens ».
(5) Dans l'évangile selon Matthieu, par exemple, on compte 160 citations implicites et allusions; 60 dans l'évangile selon Marc; 192 dans l'évangile selon Luc; 137 dans l'évangile selon Jean; 140 dans les Actes; 72 dans l'épître aux Romains, etc.
(6) 38 citations en Matthieu; 15 en Marc; 15 en Luc; 14 en Jean; 22 en Actes; 47 en Romains et ainsi de suite.
(7) Rm 10,8; Ga 3,16; He 8,8; 10,5.
(8) Sujets sous-entendus: l'Écriture (Rm 10,8; cf 10,11), le Seigneur (Ga 3,16: cf Gn 13,14-15; He 8,8: cf 8,8.9), le Christ (He 10,5).
(9) Sujets exprimés: « l'Écriture » (Rm 9,17; Ga 4,30), « la Loi » (Rm 3,19; 7,7), « Moïse » (Mc 7,10; Ac 3,22; Rm 10,19), « David » (Mt 22,43; Ac 2,25; 4,25; Rm 4,6), « le prophète » (Mt 1,22; 2,15), « Isaïe » (Mt 3,3; 4,14; etc.; Jn 1,23; 12,39.41; Rm 10,16.20), « Jérémie » (Mt 2,17), « l'Esprit Saint » (Ac 1,16; He 3,7; 10,15), « le Seigneur » (He 8,8.9.10 = Jr 31,31.32.33).
(10) Rm 9,15.17; 1 Tm 5,18.
(11) Mt 2,5; 4,10; 26,31; etc.
(12) 1 Co 9,8; Rm 6,19; Ga 3,15.
(13) Rm 15,4; cf 1 Cor 10,11.
(14) Mc 8,31; cf Mt 16,21; Lc 9,22; 17, 25.
(15) Mt 1,22; 2,15; 2,23; Mt 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4.
(16) Jn 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.
(17) Mc 14,49; cf Mt 26,56; Jn 19,28.
(18) Lc 24,27; cf 24,25.32.45-46.
(19) Passion: Ac 4,25-26; 8,32-35; 13,27-29; Résurrection: 2,25-35; 4,11; 13,32-35; Pentecôte: 2,16-21; ouverture missionnaire: 13,47; 15,18.
(20) Ga 3,6-14.24-25; 4,4-7; Rm 3,9-26; 6,14; 7,5-6.
(21) Selon la conception rabbinique, la Loi écrite était doublée par une Loi complémentaire, orale.
(22) L'origine et l'extension du canon de la Bible juive seront traitées plus loin, en I.E., no 16.
(23) Ez 47,1-12 suivi par Jl 2,18.27 et Za 14,8-11.
(24) He 1,5-13; 2,6-9; 3,7–4,11; 7,1-28; 10,5-9; 12,5-11.26-29.
(25) On trouve le qal wa-homer en Mt 6,30; 7,11; Jn 7,23; 10,34-36; Rm 5,15.17; 2 Cor 3,7-11; et la gezerah shawah en Mt 12,1-4; Ac 2,25-28; Rm 4,1-12; Ga 3,10-14.

(26) Cf Ga 3,19 (Paul tire de la médiation des anges dans la promulgation de la Loi un argument pour démontrer l'infériorité de la Loi); 4,21-31 (la mention de Sara et Agar sert à montrer que les gentils qui croient au Christ sont « enfants de la promesse »); Rm 4,1-10 (la foi d'Abraham, et non sa circoncision, lui obtient la justification); 10,6-8 (au Christ est appliqué un verset qui parle de montée au ciel); 1 Co 10,4 (le Christ est identifié au rocher qui accompagnait le peuple au désert); 15,45-47 (les deux Adam, dont le Christ est le second et le plus parfait); 2 Co 3,13-16 (un sens symbolique est attribué au voile qui couvrait le visage de Moïse).
(27) Cf Ep 4,8-9 (où est appliqué au Christ un texte sur la montée au ciel appliqué traditionnellement à Moïse); He 7,1-28 (sur la supériorité du sacerdoce selon l'ordre de Melkisédeq sur celui des prêtres lévites).
(28) 1QH 2,31-36; 5,12-16; 18,14-16.
(29) Les Juifs comptent 24 livres dans leur Bible, qu'ils nomment Tanak, mot formé avec les initiales de Tôrah « Loi », Nebi'im, « prophètes », et Ketubim, autres « écrits ». Le chiffre de 24 est souvent réduit à 22,nombre des lettres de l'alphabet hébreu. Dans le canon chrétien, à ces 24 ou 22 livres correspondent 39 livres, dits « protocanoniques ». La différence s'explique par le fait que les Juifs considèrent comme un seul livre plusieurs écrits qui sont distincts dans le canon chrétien, les écrits des douze Petits prophètes, par exemple.
(30) L'Église catholique compte 46 livres dans son canon d'Ancien Testament, 39 protocanoniques et 7 deutérocanoniques, appelés ainsi parce que les premiers ont été acceptés dans le canon sans grand débat ou sans aucun débat, tandis que les seconds (Siracide, Baruch, Tobie, Judith, Sagesse, 1 et 2 Maccabées et certaines parties d'Esther et de Daniel) n'ont été définitivement acceptés qu'après plusieurs siècles d'hésitation (de la part de certains Pères de l'Église orientale ainsi que de Jérôme); les Églises de la Réforme les nomment « apocryphes ».
(31) Dans son Contre Apion (1.8), écrit entre 93 et 95,Josèphe est très proche de l'idée d'un canon des Écritures, mais sa vague référence à des livres auxquels on n'a pas encore attaché de nom (désignés plus tard comme « Écrits ») laisse voir que le judaïsme n'avait pas encore atteint le stade d'une collection de livres nettement définie.
(32) Ce qu'on appelle l'Assemblée de Jamnia avait plutôt la nature d'une école ou d'une académie, installée à Jamnia entre l'an 75 et l'an 117. On n'a pas d'attestation d'une décision d'y dresser une liste de livres. Il y a lieu de penser que le canon des Écritures juives n'a pas été fixé de façon rigide avant la fin du IIe siècle. Les discussions d'école au sujet du statut de certains livres se sont prolongées jusqu'au IIIe siècle.
(33) Si l'Église primitive avait reçu d'Alexandrie un canon clos ou une liste close, on s'attendrait à ce que les manuscrits de la Septante encore existants et les listes chrétiennes de livres de l'Ancien Testament aient les uns et les autres une extension virtuellement identique à ce canon. Mais tel n'est pas le cas. Les listes vétérotestamentaires des Pères de l'Église et des premiers conciles ne manifestent pas ce genre d'unanimité. Ce ne sont pas les Juifs à Alexandrie qui ont établi un canon exclusif des Écritures, mais l'Église, à partir de la Septante.
(34) Ces livres comprenaient des écrits originairement composés en hébreu et traduits en grec, mais aussi des écrits directement composés en grec.
(35) Cf Denzinger-Hünermann, Enchiridion symbolorum, 36e éd., Fribourg-en-Brisgau, Bâle, Rome, Vienne 1991,nos 1334-1336,1501-1504.
(36) Sur l'origine de cette expression, voir plus haut, no 2. Actuellement dans certains milieux, on tend à répandre l'appellation « Premier Testament », pour éviter la connotation négative qui pourrait être attachée à « Ancien Testament ». Mais « Ancien Testament » est une expression biblique et traditionnelle, qui n'a pas par elle-même de connotation négative: l'Église reconnaît pleinement la valeur de l'Ancien Testament.
(37) Cf I.D.: « Méthodes juives d'exégèse employées dans le Nouveau Testament », nos 12-15.
(38) Cf Rm 5,14; 1 Co 10,6; He 9,24; 1 P 3,21.
(39) Thomas d'Aquin, Summa Theologica, I, q. 1, a. 10 ad 1um; cf aussi Quodl. VII, 616m.
(40) Is 35,1-10; 40,1-5; 43,1-22; 48,12-21; 62.
(41) Cf ci-dessous II B.9 et C, nos 54-65.
(42) « Non solum impletur, verum etiam transcenditur », Ambroise Autpert, cité par H. de Lubac, Exégèse médiévale, II.246.
(43) 2 Co 5,17; Ga 6,15.
(44) Cf le document de la Commission Biblique Pontificale, L'interprétation de la Bible dans l'Église, I.C.2.: « Approche par le recours aux traditions juives d'interprétation ».
(45) Gn 12,1-3; 26,23-24; 46,2-4.
(46) Ex 20,1; 24,3-8; 34,27-28; cf Nb 15,31.
(47) Os 12,14; Dt 18,15.18.
(48) Is 6,5-8; Jr 1,4-10; Ez 2,1–3,3.
(49) Is 55,11; Jr 20,9.
(50) Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19; Jn 4, 19; 6,14; 7,40; 9,17.

(51) Nous mettrons régulièrement le mot seigneur en capitales lorsque le texte hébreu a le tétragramme non prononcé YHWH, nom propre du Dieu d'Israël. Dans la lecture, les Juifs le remplacent par d'autres mots, surtout par 'adonaï, « Seigneur ».
(52) Dt 4,35.39; Is 45,6.14.
(53) 1 Cor 8,4; cf Ga 3,20; Jc 2,19.
(54) Ps 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6.
(55) Is 42,5; 44,24; 45,11; 48,13.
(56) Pr 8,22-31; 14,31; 17,5; Jb 38; Sg 9,1-2.
(57) Ps 139,13-15; Jb 10,9-12.
(58) Jb 26,12-13; Ps 74,12-23; 89,10-15; Is 45,7-8; 51,9-11.
(59) Mt 6,25-26, cf Lc 12,22-32.
(60) Sg 9,1; cf Ps 33,6-9; Si 42,15.
(61) Ap 22,5; cf Is 60,19.
(62) 1 2 Co 5,17; cf Ga 6,15.
(63) Gn 5,1; Sg 2,23; Si 17,3. On trouve la même idée en Ps 8,5-7, mais exprimée en d'autres termes.
(64) Cette ordonnance est complétée après le déluge, cf Gn 9,3-4.
(65) Gn 1,4.10.12.18.21.25.
(66) Gn 5,29; Is 14,3; Ps 127,2; Pr 5,10; 10,22; 14,23.
(67) Gn 3,19; cf 2,7; 3,23.
(68) Mt 4,25 et par.; 15,31-32.
(69) Mt 8,10; 15,28.
(70) Ga 3,26; 4,6; Rm 9,26.
(71) 2 Co 4,4; cf Col 1,15.
(72) Mt 4,24 et par.; 8,16 et par.; 14,35 et par.; Jn 5,3.
(73) Mc 5,38; Lc 7,12-13; Jn 11,33-35.
(74) Mt 3,10 et par.; Lc 13,1-5; 17,26-30; 19,41-44; 23,29-31.
(75) Mt 3,2-12; Mc 1,2-6; Lc 3,2-9.
(76) Mc 7,21-23; cf Mt 15,19-20.
(77) Mt 10,17-23; Lc 21,12-17.
(78) Mt 12,14 et par.; Jn 5,18; Mc 11,18; Lc 19,47.
(79) Rm 3,10; cf Ps 14,3; Qo 7,20.
(80) 2 Co 5,14; cf Rm 5,18.
(81) Rm 5,12; 1 Co 15,56.
(82) Ex 15,1-10.20-21; Ps 106,9-11; 114,1-5; 136,13-15.
(83) Dt 26,6-9; cf 6,21-23.
(84) Jg 2,11-22; 3,9.15; 2 R 13,5; Ne 9, 27. Le titre de Sauveur est donné à Dieu en 2 S 22,3; Is 43,3; 45,15; 60,16 et en d'autres textes.
(85) Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8.
(86) Is 60,10-12; 35,9-10.
(87) Ps 7,2; 22,21-22; 26,11; 31,16; 44,27; 118,25; 119,134.
(88) Ps 34,5; 66,19; 56,14; 71,23.
(89) 2 M 7,9.11.14.23.29.
(90) Lc 1,69.71.74.77.
(91) Dans la Septante, lytrotes ne se trouve que deux fois; c'est un titre donné à Dieu: Ps 18(19),14; 77(78),35.
(92) Appliqué à Dieu, ce titre se trouve seulement une fois dans les évangiles (Lc 1,47) et jamais dans les Actes ni dans les Lettres pauliniennes incontestées; appliqué à Jésus, 2 fois dans les évangiles (Lc 2,11; Jn 4,42), 2 fois dans les Actes (Ac 5,31; 13,23) et une fois dans les Lettres incontestées de Paul (Ph 3,20).
(93) La 1e à Timothée n'applique le titre qu'à Dieu, 3 fois (1 Tm 1,1; 2,3; 4,10); la 2e ne l'applique qu'au Christ, une fois (2 Tm 1,10); la Lettre à Tite l'applique 3 fois à Dieu (Tt 1,3; 2,10; 3,4) et 3 fois au Christ (Tt 1,4; 2,13; 3,6). La 2e de Pierre ne l'applique qu'au Christ, couplé, sauf la 1e fois, avec le titre de Seigneur (2 P 1,1.11; 2,20; 3,2.18).
(94) Mc 5,23.28.34; 6,56.
(95) Mt 9,22 et par.; Mc 10,52; Lc 17,19; 18,42.
(96) Mt 8,25-26 et par.; 14,30-31.
(97) Mt 9,18-26 et par.; Lc 7,11-17; Jn 11,38-44.
(98) Mt 27,39-44 et par.; Lc 23,39.
(99) Mt 20,28; Mc 10,45.
(100) Jn 6,15; Lc 24,21; Ac 1,6.
(101) Rm 1,16; cf 10,9-13; 15,8-12.
(102) En hébreu segullah: Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Ps 135,4; Ml 3,17.

(103) Lv 11,44-45; 19,2.
(104) Dt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23-25; etc.
(105) Ps 78,67-68; 1 Ch 28,4.
(106) 2 S 6,21; 1 R 8,16; 1 Ch 28,4; 2 Ch 6,6; Ps 78,70.
(107) Is 41,8-9; 44,1-2.
(108) Is 41,8-9; 44,1-2.
(109) Is 41,8-9; 43,10; 44,1-2; 45,4; 49,3.
(110) Is 43,10.12; 44,8; 55,5.
(111) Mt 28,20; cf 1,23.
(112) Lc 19,48; 21,38.
(113) Ac 2,41.47; 4,4; 5,14.
(114) Ac 13,46; 18,6; 28,28. Dans l'évangile de Luc, l'épisode de la prédication de Jésus à Nazareth présente déjà une structure du même genre qu'Ac 13,42-45 et 22,21-22: l'ouverture universaliste de Jésus provoque l'hostilité de ses concitoyens (Lc 4,23-30).
(115) Ac 28,26-27; Is 6,9-10.
(116) Ps 47,10; 86,9; Za 14,16.
(117) Mt 8,11; Lc 13,29.
(118) Mc 16,15-16; cf Mt 28,18-20; Lc 24, 47.
(119) 1 P 2,9; Is 43,21.
(120) 1 P 2,9; Ex 19,6.
(121) 1 P 2,10; Os 2,25.
(122) Rm 11,1; 2 Co 11,22; Ga 1,14; Ph 3,5.
(123) Discours de Jean-Paul II dans la synagogue de Rome, le 13-4-1986: AAS 78 (1986) 1120.
(124) Dt 30,15-16.19; Jos 24,21-25.
(125) Ex 19; 24; 32–34; spécialement 19,5; 24,7-8; 34,10.27-28.
(126) Ex 32,11-13.31-32; 33,12-16; 34,9.
(127) Dt 4,13; cf 4,23; 9,9.11.15.
(128) Ps 89,4; 132,11; 2 S 23,5; Ps 89,29-30.35.
(129) 2 S 7,14 et par.; Ps 2,7; 89,28.
(130) Ex 24,12; 31,18; etc.
(131) Is 1,1-31; Jr 7,25-26; 11,7-8.
(132) Ez 36,26-27; cf 11,19-20; 16,60; 37,26.
(133) Document de Damas 6,19; 19,33-34.
(134) Ez 36,26-28; Jl 3,1-2.
(135) Ga 3,15–4,7; 4,21-28; Rm 6,14; 7,4-6.
(136) Gn 12,3; Ga 3,8.
(137) Ga 3,29; 2 Co 1,20.
(138) He 8,7-13; Jr 38,31-34 LXX.
(139) He 9,15; cf 7,22; 12,24.
(140) He 7,18; 9,9; 10,1.4.11.
(141) Mt 1,1; 9,27; etc. cf Lc 1,32; Rm 1,3.
(142) Dt 4,6-8; Si 24,22-27; Ba 3,38–4,4.
(143) Mt 5,21-48; Mc 2,23-27.
(144) Décalogue Ex 20,1-17; Dt 5,6-21; code d'alliance Ex 20,22–23,19; recueil d'Ex 34; loi deutéronomique Dt 12–28; code de sainteté Lv 17–26; lois sacerdotales Ex 25–31; 35–40; Lv 1–7; 8–10; 11–16 etc.
(145) Ex 19–24; 32–34,cf Dt 5; 9–10.
(146) Gn 17; Ex 12–13; 15,23-26; etc.
(147) Ex 20,19-21; Dt 5,23-31.
(148) Ex 19,5-6; 24,10-11.
(149) Ex 32–34; Ex 20,2-6 et par.
(150) Par exemple la législation concernant l'affranchissement des esclaves: Ex 21,2; Lv 25,10; Dt 15,12; cf Is 58,6; 61,1; Jr 34,8-17.
(151) Ex 20,2; Dt 5,6.
(152) Rm 7,10; Ga 3,21-22.
(153) Rm 1,17; Ga 2,19-20.
(154) Lv 19,18; Ga 5,14; Rm 13,8-10.
(155) Rm 10,3; Ph 3,9.
(156) Ga 3,10 qui cite Dt 27,26.
(157) Ga 3,11; Ha 2,4.
(158) Ga 5,6; cf 5,13; 6,9-10.

(159) He 2,2; 7,5.28; 8,4; 9,19.22; 10,8.28.
(160) Lv 19,18; Jc 2,8; 4,11.
(161) Ex 32,11-13.30-32; etc.
(162) Sichem: Gn 12,6-7; Béthel: 12,8; Mambré: 18,1-15; Bersabé: 26,23-25.
(163) Le sabbat: Gn 2,1-3; Ex 20,8-11; l'année sabbatique: Lv 25,2-7.20-22; l'année jubilaire: 25,8-19; les fêtes: Ex 23,14-17; Lv 23; Dt 16,1-17; le Jour des expiations: Lv 16; 23,27-32.
(164) Notons que l'Ancien Testament ne connaît pas de temps impur.
(165) Gn 28,16-18; Ex 3,5; Jos 5,15.
(166) Ex 23,11-12; Lv 25,6-7.
(167) Lv 4–5; 16; 17,10-12; Is 6,5-7; etc.
(168) Ex 25,8-9; Dt 4,7.32-34.
(169) Jr 11,19-20; 12,1-4; 15,15-18; etc. Plus tard, 2 M 15,14 présentera Jérémie dans l'au-delà comme « l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple ».
(170) Is 12,1-6; 25,1-5; 26,7-19; 37,16-20; 38,9-20; 42,10-12; 63,7–64,11; Jon 2,3-10; Na 1,2-8; Ha 3,1-19.
(171) Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6.
(172) Is 1,10-17; Os 6,6; Am 5,21-25; Jr 7,21-22.
(173) Is 1,15; 59,3.
(174) Jb 7,1-21; 9,25-31; 10,1-22; 13,20–14,22; etc.
(175) Lm 1,9-11.20-22; 2,20; 3,41-45.55-66; 5,19-22.
(176) Pr 15,8.29; 28,9.
(177) Pr 30,7-9: Dn 2,20-23; 4,31-32.34; 9,4-19 (cf vv. 20.23). Et plus fréquemment dans les écrits deutérocanoniques.
(178) 2 R 22–23.
(179) Gn 14,18-20; 2 S 7; 24; Ps 132.
(180) Ex 25,10-22; Lv 16,12-15. (Et Rm 3, 25; He 9,5).
(181) Mi 3,12; Jr 26,18; etc.
(182) 1 1 R 8,27; cf Is 66,1.
(183) Ez 10,3-22; 11,22-24.
(184) 1 R 8,44.48; Za 1,17.
(185) Ps 48; 87; 122.
(186) Is 60,19-20.
(187) Is 54,1-8; 62,2-5.
(188) Is 65,17-25; 66,20-23.
(189) Is 2,2-4; Mi 4,1-4.
(190) Mt 28,19; Mc 16,16; Lc 22,19; Jn 6,53-56; 1 Co 11,24-25.
(191) Mt 11,25; Lc 10,21; Mt 14,19 et par.; 15,36 et par.; Jn 11,41; Mt 26,26-27 et par.
(192) Mt 26,30; Mc 14,26.
(193) Mt 27,46; Mc 15,34.
(194) Cf Mt 9,22 et par.; 9,29; 15,28; Mc 10,52; Lc 18,42.
(195) Mt 6,5-15; Lc 18,9-14.
(196) Lc 11,5-8; 18,1-8.
(197) Mt 6,9-13; Lc 11,2-4.
(198) Ph 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tm 3,16. L'hymne d'Ep 1,3-14 glorifie le Père pour l'œuvre accomplie « en Christ ».
(199) 2 Co 1,3-4; Ep 1,3.
(200) Jn 4,23; Rm 8,15.26.
(201) Mt 26,26-28 et par.; Jn 6,51-58; 1 Co 10,16-17; 11,17-34.
(202) Mc 16,16; Mt 28,19-20.
(203) Cf ci-dessus note 169 et Ps 40,7-9 cité et commenté en He 10,5-10; Ps 50,13-14; 51,18-19.
(204) He 9,8-10; 10,1.11.
(205) He 5,7-10; 9,11-15; 10,10.14.
(206) Jn 7,14.28.; Mc 12,35; Lc 19,47; 20,1; 21,37; Mt 26,55 et par.
(207) Jn 4,20-24; Ac 7,48-49 (à propos du Temple de Salomon, en citant Is 66,1-2); Ac 17,24 (à propos des temples païens).
(208) Jn 2,19; cf Mt 26,61 et par.
(209) Ap 3,12; 7,15; 11,1-2.19; 14,15.17; 15,5.8; 16,1.17; 21,22.
(210) Mt 20,17-19 et par.; 21,1-10 et par.; Lc 9,31.51; 13,33.
(211) Lc 19,41-44. Cf Mt 23,37-39; Lc 13, 34-35; 21,20-24.
(212) Ex 15,24; 16,2; 17,3; etc.

(213) L'épisode du veau d'or est le premier épisode narratif après la conclusion de l'alliance. Les chapitres intermédiaires (Ex 25–31) sont des textes législatifs.
(214) Ex 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; 31,27; Ba 2,30.
(215) Nb 13,31–14,4; Dt 1,20-21.26-28.
(216) 1 2 R 21,15; Jr 7,25-26.
(217) Is 58,1; cf Os 8,1; Mi 3,8.
(218) Am 2,6-7; 4,1; 8,4-6.
(219) Rejet d'Israël en Os 1,4-6.8-9; Am 8,1-2; de Juda en Is 6,10-13; Jr 6,30; 7,29.
(220) Mi 3,11-12; Jr 7,14-15.
(221) Jr 7,9; 9,1-8.
(222) Jr 3,1-13; 5,7-9.
(223) Esd 9,6-7.10.13.15; Ne 1,6-7; 9,16-37; Ba 1,15-22; Dn 3,26-45 LXX; 9,5-11.
(224) Os 11,8-9; Jr 31,20.
(225) Os 2,21-22; Jr 31,31-34; Ez 36,24-28.
(226) Lc 19,43-44; Mt 24,2.15-18 et par.
(227) Ac 3,17; cf Lc 23,34.
(228) Ac 2,41; 4,4.
(229) Ga 5,21; Ep 5,5; He 10,26-31.
(230) 1 Co 4,8; 5,1-5; 6,1-8; 11,17-22; 2 Co 12,20-21; Ga 1,6; 4,9; 5,4.7.
(231) Rm 1,24.26.28; cf Ps 81,13.
(232) 1 Co 1,10-13; 3,1-4.
(233) 1 Co 5,1-5; cf aussi 1 Tm 1,19-20.
(234) 1 Tm 1,19-20; 2 Tm 2,17-18.
(235) Ap 2,7.11.17.29; etc.
(236) Ap 2,5.16.22; 3,3.19.
(237) Gn 13,16; 15,5; 17,5-6.
(238) Gn 15,4; 17,19; 21,12.
(239) Is 61,9; 65,23; 66,22.
(240) Ne 9,2: cf 10,31; 13,3; Esd 9–10.
(241) Lc 1,55.73; cf aussi He 11,11-12.
(242) Gn 12,7; 13,15; 15,4-7.18-21; 17,6-8; 28,13-14; 35,11-12.
(243) Ex 3,7-8; 6,2-8; Dt 12,9-10.
(244) Lv 18,24-28; Dt 28,15-68.
(245) Lv 25,23; Ps 39,13; 1 Ch 29,15.
(246) Am 9,11-15; Mi 5,6-7; Jr 12,15; Ez 36,24-28.
(247) Voir plus haut, II.B.7,nos 48 et 51.
(248) Is 2,1-4; Mi 4,1-4; Za 14; Tb 13.
(249) Jos 6,21; 7,1.11; 8,26; 11,11-12.
(250) Dt 7,3-6; 20,18; cf Esd 9,1-4; Ne 13,23-29.
(251) He 11,9-16; voir aussi 3,1.11–4,11.
(252) Ex 23,30; Ps 37,11.
(253) Am 5,18-20; 8,9; So 1,15.
(254) Os 11,8-11; Am 5,15; So 2,3.
(255) Ez 20,33-38; Is 43,1-21; 51,9-11; 52,4-12.
(256) Ez 34,1-31; Is 40,11; 59,20.
(257) Is 44,3; Ez 36,24-28.
(258) Ez 37,1-14.
(259) Ez 43,1-12; 47,1-12.
(260) Is 41,8-10; 44,1-2.
(261) Is 66,22; Jr 33,25-26.
(262) Is 27,12-13; Jr 30,18-22; etc.
(263) Is 66,18-21; Za 14,16.
(264) Is 11,11-16; Jr 31,7; Mi 2,12-13; 4,6-7; 5,6-7; So 3,12-13; Za 8,6-8; etc.
(265) Esd 9,13-15; Ne 1,2-3.
(266) Ac 2,41; 4,4; 5,14.
(267) Mt 13,14-15 et par.; Jn 12,40; Ac 28,26-27; Rm 11,8.
(268) Ex 15,18; Nb 23,21; Dt 33,5.
(269) Is 41,21; 43,15; 52,7; Ez 20,33.
(270) Is 33,22; Mi 2,13; So 3,15; Ml 1,14.
(271) Is 24,23; Mi 4,7-8; Za 14,6-9.16-17.

(272) Ps 47; 93; 96–99.
(273) Au début en Ps 93; 97; 99; au milieu en Ps 47 et 96.
(274) Ps 47,9; cf 96,10.
(275) Mt 4,17.23; 9,35.
(276) 1 13,47-50; 22,1-13; cf 24,1-13.
(277) Mt 16,28; 25,31.34.
(278) Jn 3,3.5; Ac 1,3; 8,12; etc.; Rm 14,17; 1 Co 4,20; etc.
(279) Ap 12,10 a « le règne de notre Dieu ».
(280) Is 9,1-6; 11,1-9; Jr 23,5-6; Ez 34,23-24; Mi 5,1-5; Za 3,8; 9,9-10.
(281) 1QS 9,9-11; 1 QSa 2,11-12; CD 12,23; 19,10; 20,1.
(282) 1 Hen 93,3-10; 2 Ba 29-30.39-40.72-74; 4 Esd 7,26-36; 12,31-34; Apoc Abr 31,1-2.
(283) Mt 1,1-17; 2,1-6; Lc 1,32-33; 2,11.
(284) Jn 1,41; 4,25.
(285) Mt 11,3; Lc 7,19; Jn 11,27.
(286) Mt 24,5.23-24; Mc 13,21-22.
(287) Mt 16,16 et par.; Jn 11,27; 20,31; Ac 2,36; 9,22; 17,3; 18,5.28; 1 Jn 5,1.
(288) Mc 8,31-33; Lc 24,26.
(289) Jn 3,28; 11,27; 20,31.
(290) Jn 7,25-31.40-44; 9,22; 10,24; 12,34-35.
(291) 1 2 S 7,14; cf Ps 2,7.
(292) Mt 16,16; Mc 14,61-62 et par.; Jn 10,36; 11,27; 20,31; Rm 1,3-4.
(293) Jn 10,30 (cf 10,24); cf 1,18.
(294) Ac 9,22; 18,5.28.
(295) Ap 2,26-27; 11,18; 12,5; 19,15.19.
(296) Mc 16,15-16; Jn 4,42.
(297) Mc 12,29; 1 Co 8,4; Ep 4,6; 1 Tm 2,5.
(298) Ps 33,6; Pr 8,22-31; Si 24,1-23; etc.
(299) Jn 1,14-18; He 1,1-4.
(300) Rm 8,29; 2 Co 3,18.
(301) 1 2 Co 5,17; Ga 6,15.
(302) Rm 4,25; Ph 3,20-21; 1 Tm 2,5-6; He 9,15.
(303) Lc 22,20; 1 Co 11,25.
(304) Jamais le Nouveau Testament n'appelle l'Église « le nouvel Israël ». En Ga 6,14 « l'Israël de Dieu » désigne très probablement les Juifs qui croient au Christ Jésus.
(305) Lc 14,12-24; 1 Co 1,26-29; Jc 2,5.
(306) Guerre 2.8.2-13; § 119-161.
(307) Guerre 2.8.14; § 162; Antiquités 18.13; § 14.
(308) Ga 1,13-14; Ph 3,5-6; cf Ac 8,3; 9,1-2; 22,3-5; 26,10-11.
(309) Mt 9,11.14 et par.; 12,2.14 et par.; 12,24; 15,1-2 et par.; 15,12; 16,6 et par.; 22,15 et par.
(310) Mt 5,47; 15,26 et par.
(311) Au IIe s., le récit du martyre de Polycarpe témoigne de « l'habituelle » ardeur des Juifs de Smyrne à coopérer à la mise à mort des chrétiens, « Martyrium S. Polycarpi », XIII, 1.
(312) Cette observation vaut pour le pluriel, non pour le singulier de 8,19 et 13,52.
(313) Is 8,23–9,6; Jr 31–32; Ez 36,16-38.
(314) Mt 28,18; cf Dn 7,14.18.27.
(315) Mc 15,2.9.12.18.26.
(316) Mc 12,29; 15,32.
(317) Mc 7,6; 14,2.
(318) Mc 11,18; 12,12; 14,2.
(319) Voir aussi Mc 8,11-12.15; 10,2-12; 11,27-33.
(320) Mc 11,18; 12,12; 14,2.
(321) Cette tendance continue à se manifester: la responsabilité des nazis a été étendue à tous les Allemands, celle de certains lobbies occidentaux à tous les Européens, celle de certains « sans papiers » à tous les Africains.
(322) Luc note qu' « une nombreuse multitude du peuple » suivait Jésus (23,27); en faisaient partie beaucoup de femmes « qui se frappaient la poitrine et se lamentaient sur lui » (ibid.). Après la crucifixion, « le peuple se tenait là à contempler » (23,35); cette contemplation le préparait à la conversion: à la fin, « toutes les foules qui avaient été présentes à cette contemplation, ayant contemplé ce qui s'était passé, s'en retournaient en se frappant la poitrine » (23,48).
(323) Ac 13,44-45.50; 14,2-6; 17,4-7.13; 18,5-6.

(324) Voir ci-dessus II.B.3.b., no 32.
(325) Jn 2,23; 4,39.41; 7,31; 8,30-31; 10,42; 11,45; 12,11.42.
(326) Jn 1,10.11; 15,18.25.
(327) Jn 5,18; 10,33; 19,7.
(328) Jn 18,38-40; 19,14-15.
(329) Jn 9,22; 12,42; 16,2.
(330) Jn 7,20; 8,48.51; 10,20.
(331) Ga 5,14; Rm 13,9.
(332) Cf Talmud de Babylone, Traité Shabbat 31a.
(333) Rm 9,27-29 cite Is 10,22-23; Os 2,1 LXX; Rm 11,4-5 cite 1 R 19,18.
(334) Jr 7,16.20; 11,11.14; 15,1.
(335) Leur rejet de l'idolâtrie et leur mépris pour le paganisme suscitaient une forte animosité contre les Juifs, accusés d'être un peuple à part (Est 3,8), « en conflit sur tous les points avec tout homme » (Est 3,13e LXX) et de nourrir une « haine d'ennemis contre tous les autres (hommes) » (Tacite, Histoire, 5.5). Le point de vue de Paul est très différent.
(336) Dt 10,16; cf Jr 4,4; Rm 2, 29.
(337) Cf 1 Co 6,9-11; Ep 4,17-19. En Dt 23,19 « chien » désigne un prostitué; en Grèce, la chienne était symbole d'impudicité. Pour les mutilations cultuelles, cf Lv 21,5; 1 R 18,28; Is 15,2; Os 7,14.
(338) Ga 4,28-29; Rm 9,8.
(339) En grec, pour « qui [ont] » on a deux fois un simple génitif, qui exprime la possession (littéralement: « de qui [sont] »; pour « de qui [est issu] » on a un génitif introduit par la préposition ex, qui exprime l'origine.
(340) He 4,9; 11,25; cf 10,30 « son peuple ».
(341) Nb 14,1-35; He 3,7–4,11.
(342) He 12,3; cf Lc 24,7.
(343) 1 P 2,9; Ex 19,6; Is 43,21.
(344) Ac 3,26; Rm 1,16.
(345) Ps 98,2-4; Is 49,6.
(346) Déclaration « Nostra Aetate » sur les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes, no 4.
(347) Paul VI, homélie du 28 octobre 1965: « ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur » (« qu'on ait pour eux respect et amour et qu'on mette espoir en eux »).
(348) AAS 58 (1966) 740.
(349) Documentation Catholique 77 (1980) 1148.
(350) Documentation Catholique 83 (1986) 437.
(351) Documentation Catholique 94 (1997) 1003.
(352) Documentation Catholique 97 (2000) 372.

*****

LIBRERIA EDITRICE VATICANA
00120 CITTA DEL VATICANO

00120 Città del Vaticano
Tel. (06) 698.85003 - Fax (06) 698.84716
ISBN 88-209-7919-0
TYPOGRAPHIE VATICANE

Source :
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_fr.html#I/D